المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار
أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي
المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق
الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثاني
٦
القسمان الأول والثاني
التعديل والتجوير - الإرادة

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الخامس

١ ب - الفرق غير الإسلامية

٢ ب - أسماء الله

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

---

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/ ٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنّة الفقهية.

(٤) تعرّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[(١)] ـ العمد[(٢)] ـ شرح العمد ـ النهاية[(٣)].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[(٤)] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[(٥)] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[(١)]، وكتاب «في بعض اللّمع»[(٢)]، و«كتاب شرح المقالات»[(٣)]، و«كتاب التوبة»[(٤)]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[(٥)]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[(٦)]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى   أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحـٰق النجّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري محمد بن علي**، صاحب المعتمَد في أصول الفقه، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧.   (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨.   (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنّفها المتأخّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[(١)].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[(٢)].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[(٣)].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[(٤)].

من هنا، يُمثّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[(٥)]، ولكن لم يكن هذا

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[١]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٢].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٣]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يُقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٤٩/١ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦٢/٦ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًا وتاريخيًا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعانيًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

قسمت هذا الجزء إلى بابين، وفي كل باب عدّة فصول. ففي الباب الأول فقد خُصَّ للكلام عن الفِرَق ومذاهبهم، وأما الباب الثاني فهو في الكلام عن الله تعالى وأسمائه وصفاته.

بدأ القاضي عبد الجبار كتابه بتقرير عن المذاهب غير الإسلامية، فيقول ما نصّه: «اعلم أن كثيرًا من المذاهب يستغني بذكر تفصيله عن التشاغل بنقضه وإفساده لتناقضه في نفسه، وكونه غير مبني على الأدلة والحِجاج، وعلى أصول مقرَّرة، ولكون كثير منه غير معقول»[1].

إن القراءة التحليلية لهذا النص، توضّح أن القاضي قد بنى فساد المذاهب غير الإسلامية على الأسباب الآتية: أولًا: لتناقضها. وثانيًا: لكونها غير مبنية على الأدلة والحِجَج. وثالثًا: لكونها مبنية على أصول مقررة. ورابعًا: لكون أصولها غير معقولة.

ولكن، لم يلتزم القاضي بهذا التقرير، بل نجده قد أفاضَ في مناقشة، ومجادلة، ومُحاججة أصولهم ومبانيهم. وهذا أمر طبيعي في زمن الصراع العقائدي، والسيطرة القوية للإسلام.

ومهما يكن، بيَّن القاضي، وفي أول صفحة من كتابه، المصدر الذي اقتبس منه معلوماته عن هذه المذاهب والفِرَق، وذكر بأنه كتاب «الآراء

(١) المغني ٢/٣.

والديانات» للنوبختي (ت ٣١٠ هـ)[١]، ويبرّر القاضي نقله بأن النوبختي «موثوق بحكايته»[٢].

ومنذ البداية، يوضِّح القاضي منهجه في النقل، بأن كل ما يحكيه عن الفِرَق والمذاهب غير الإسلامية هو من «كتاب الآراء والديانات» للنوبختي، وما يحكيه عن غيره يبيِّن المحكي عنه ليعرف ذلك الناظر في كتابه[٣].

ومن هنا، يحكي القاضي عن كتاب «المقالات» لأبي عيسى الورَّاق (ت ٢٤٧ هـ)، ويصرِّح باسمه، فلذلك وبناء على منهج القاضي، يعتبر أن كل النقولات عن الفِرَق غير الإسلامية في الباب الأول من هذا الجزء هو من هذين الكتابين، وبالأعمّ الأغلب هو من كتاب النوبختي.

وفي هذا الباب، نقل القاضي آراء الثنوية، وخصَّص فصلًا لإبطال مذهبهم، وعرض إلزامات شيوخ المعتزلة والسَّلف عليهم، كمقالة العلّاف مع أحد الثنويين وغيرها، وذكر شُبَهِهم والرّدّ عليها.

وبعد الكلام على الثنوية، ذكر القاضي آراء المجوس، وحِججهم، وبعد ذلك، فصَّل الكلام عن النصارى وأهم فِرَقهم المشهورة، واختلافاتم في الأقانيم، والمسيح، والصلب، والتثليث، وحاول القاضي إبطال مذهبهم في التثليث، والاتحاد، مُستَعينًا بمقالات شيوخه من المعتزلة، كأبي علي الجبّائي، وأبي هاشم، والجاحظ الذي وضع كتابًا في الرّدّ عليهم، وما نقله القاضي من كتاب الجاحظ في «الرّدّ على النصارى»، هو مطابق لما هو مطبوع اليوم من هذا الكتاب، واعتبر القاضي أن ما ورد في الإنجيل هو من «أخبار الآحاد»، ولهذا كان التحريف في الإنجيل.

وبعد الكلام على النصارى، تابع القاضي الكلام على الصابئة، وعرض الآراء العديدة فيهم، كالقول بأنهم على دين شيث ابن آدم، وما يقوله الفقهاء في أن

---

(١) هو أبو محمد الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي (ت ٣١٠ هـ). وهو صاحب كتاب «فِرَق الشيعة» المطبوع مرارًا. وكتاب «الآراء والديانات» كبير لم يتمّه مؤلّفه. ويعتبر من أقدم ما صنف في الإسلام في علم الفِرَق والآراء والمِلَل والنِّحَل. (الذريعة ١/ ٣٤؛ الأعلام للزركلي ٢/ ٢٢٤؛ الفهرست لابن النديم ص ٢٥٢).

(٢) المغني ٥/ ٣. (٣) المغني ٥/ ٣.

الصابئة صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب، وغيرها من لطائف المباحث.

وأنهى القاضي هذا الباب بالحديث عن أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية، ذاكِرًا أن الملك جمشيد هو «أول مَن عظَّم النار ودعا الناس إلى تعظيمها»، وأن بعض العرب نقل أصنام الشام إلى مكة، وأكّد القاضي ردًا على شبهة، «أن عبادة الأصنام والسجود لها لا يجوز في الحقيقة... لأن العبادة هي ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود بأفعال مخصوصة، وأن هذا المعنى لا يصحّ في الأصنام». وربط القاضي العبادة بالنص الديني، ورفض للعقل أي دور فيها، فيقول: «... العبادة إنما تحسن متى حصلت فيه مصلحة ولطف، وذلك لا يعلم إلَّا بالسمع، ولا مجال للعقل فيه»(١).

وبهذا الكلام يُنهي الكلام في الباب الأول. لينتقل مباشرة للكلام عن أسماء الله تعالى وصفاته. وهو بداية الباب الثاني من هذا الجزء، الذي عالج فيه القاضي محاور عديدة:

الأول: في الكلام عن أسماء الله تعالى وصفاته، وأكثر الكلام عن المواضعة في اللغات، وما يتعلق بها، وعرض أيضًا بعض الشبهات وردود شيوخه كأبي علي وأبي هاشم عليها، وعرَّج في الكلام عن المجاز في القرآن، والاسم والصفة، والمنع السمعي، وأن اللغة هي الأصل، كما أن أدلة السمع هي الأصل. وغيرها من المسائل كتأويل القرآن بأخبار الآحاد، وبحكايات العرب، والشعر.

وأما المحور الثاني، فكان في الكلام عن صفة القدرة عند الله تعالى وما يتعلق بها، وصفة الرّبّ وجوازها، والسيّد، والصمد، وإلٰه، وعزيز، وكريم، وجبَّار، ومجيد، ومتكبِّر، وغيرها العديد من الصفات، واستعان القاضي بآراء شيوخه القدامى من المعتزلة في معالجتها وتوضيحها.

وأما المحور الثالث وما بعده، فيتابع القاضي فيه الكلام عن الصفات الإلٰهية وغيرها، ويوضِّح ما يصحّ وصفه به تعالى من صفات، وما يمتنع من ذلك، ويكفي مراجعة فهرست هذا الجزء لتحديد الجائز منها من الممتنع، حتى

(١) المغني ١١٧/٥ وما بعدها.

أن القاضي وضع لنا قاعدة في الصفات. وحاول بعد ذلك أن يؤوِّل بعض الأحاديث النبوية بما يناسب رأيه، مع رفض بعضها لأنها من أخبار الآحاد.

والملفت هو إصرار القاضي وشيوخه من المعتزلة كأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي عبد الله، على امتناع وصفه تعالى بأنه «شيء»، وهذه إشارة واضحة، على أن متكلِّمي المعتزلة يفضِّلون وصفه تعالى بأنه جوهر، ولا يحبِّذون صفة (الشيء)، على عكس متكلِّمي الشيعة والإمامية، كهشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ) مثلًا، الذي كان يخالف ذلك، ويفضِّل وصفه تعالى بأنه شيء لا كالأشياء[١].

مع الإشارة، إلى أن القاضي أورد نصًّا عن شيوخه من المعتزلة أثناء كلامه في فصل مستقل «بأن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات»، يُورِد القاضي عن شيوخه ما نصّه: «. . . ولذلك قال شيوخنا: لو تواضع قوم على تسمية كل موجود جوهرًا أو جسمًا على تسمية القائم بنفسه بذلك، لحَسُن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم. إلَّا أن يحصل نهي سمعي عن ذلك».

نفهم من هذا النص، أن شيوخ القاضي لا يمنعون من تسمية كل قائم بنفسه بأنه جوهرًا أو جسمًا. وعليه، إذا كان الله تعالى قائمًا بنفسه، فيمكن أن نسمِّيه جسمًا أيضًا.

وما دام أنه لم يَرِد نهيًا سمعيًا بعدم تسمية الله تعالى بأنه جسم، فيصحّ تسميته تعالى بأنه جسم، لأنه قائم بنفسه.

إن هذه النتيجة يقتضيها سياق النص. وهذا ما كان يرفضه المتكلِّم الإمامي هشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ). والذي كان يخالف المعتزلة في وصف الله تعالى، ويفضّل أن نصفه بأنه شيء لا كالأشياء. ويظهر مما أورده الشهرستاني في «المِلَل والنِّحَل»، أن هشامًا قد ناظر العلَّاف في ذلك وألزمه بإلزامات عديدة بناء على هذا الرأي، كأن نسمِّي الله جسم لا كالأجسام، أو عالم لا كالعالمين وغيرها[٢]. ومن المؤسف أن هذه الإلزامات نقلت لاحقًا عن مؤرِّخي الفِرَق

(١) الشهرستاني: المِلَل والنِّحَل.

(٢) راجع أطروحتي في الدكتوراه عن "هشام بن الحكم"، اشراف د. رضوان السيد، الجامعة الإسلامية في لبنان، خلدة، سنة ٢٠٠٤ م.

بأنها مقالة هشام. ولذلك نُسِبَ إليه التجسيم. ومن هنا، نفهم ما ذكره الشهرستاني بعد عرض آراء هشام بأنه علينا أن لا نغفل عن إلزامات هشام «لأن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه[١]».

ومهما يكن، ارتكز القاضي في هذا الجزء على كتب عديدة من تراث أسلافه من المعتزلة، فنقل عن كتاب الجاحظ في الرّدّ على النصارى. وعن أبي علي الجبّائي في بعض كتبه، دون أن يسمّيها، باستثناء (كتاب الأسماء والصفات)، وأيضًا، وكما أشرنا في بداية الكلام، نقل القاضي عن (كتاب الآراء والديانات) للنوبختي، وعن كتاب (المقالات) للورّاق.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٢٠١٠/٩/١٣

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١٨٥/١.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[الباب الأول: الفرق]

[أ -] الكلام على الثنوية[1] القائلين بالنور والظلمة

[١ -] فصل في ذكر جُمَل من مذاهبهم وما تختصّ به كل فرقة منهم من المذاهب

اعلم أن كثيرًا من المذاهب يُستغنَى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده لتناقضه في نفسه وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج وعلى أصول مقررة ولكون كثير منه غير معقول. ومذاهب الثنوية من هذا القبيل. فلذلك عزمنا على ذكر جُمَل من مذاهبهم وإضافة مذهب كل فريق منهم إليه ليعرف القول في ذلك.

ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى[2] في كتاب «الآراء والديانات»[3] لأنه موثوق بحكايته.

وما نحكيه عن غيره يبيِّن المَحكي عنه ليعرفه الناظر في كتابنا.

---

(١) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشر، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشر من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢١٦ ـ ٢٢١).

(٢) هو الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، فلكي عارِف بالفلسفة. كانت تدَّعيه الشيعة والمعتزلة. من كتبه: «فرق الشيعة»، «الإنسان»، «الآراء والديانات»، «الرّدّ على أصحاب التناسخ»، توفي سنة ٩٢٢ م. (لسان الميزان ٢/٢٥٨؛ الرجال للنجاشي ص ٤٦؛ أعيان الشيعة ٢٣/٣٣٣ ـ ٣٣٩؛ اللباب ٣/٢٤٠).

(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ذكر الحسن بن موسى في كتابه من فِرَق الثنوية المانوية، وربما قيل فيهم المنانية، وذكر المزدقية والديصانية والمرقونية والماهانية، وذكر المجوس. وذكر أحمد بن الحسن المسمعي فرقة أخرى يقال لها المقلاصية. وذكرا جميعًا من رؤساء الثنوية عبد الكريم بن أبي العوجاء، والنعمان الثنوي، وأبا شاكر الديصاني، وابن طالوت، وابن أخي أبي شاكر، وعبد الله بن المقفع، وبشار الأعمى الشاعر، وغسان الرهاوي، وحمّاد عجرد. وقد حكى عن كل واحد منهم مذاهب يخالف بها صاحبه من الفروع، وإن كانوا يتفقون في التثنية.

حكاية قول المانوية[(١)]

قالت المنانية، وهم أصحاب ماني الثنوي، فيما حكاه الحسن بن موسى: إن العالم مركَّب من شيئين: نور وظلمة، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان. وأحالوا حدوث شيء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم. وقالوا: لم نرَ إلا حسَّاسَين قويَّيْن درَّاكيْن سميعيْن بصيريْن وهما مختلفان في النفس والصورة ومتضادَّان في الفعل والتدبير. فجوهر النور فاضل حسن مختصّ بالصفاء والنَّقاء وطِيب الريح وحُسْن المنظر؛ ونفسه خيِّرة كريمة نفَّاعة، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها؛ ليس فيها شيء من الشرّ ولا من الضرر، وجوهر الظلمة على ضدّ ذلك من النقص والكدورة ونتن الريح وقبح المنظر؛ ونفسها نفس شرِّيرة بخيلة سفيهة مُنتِنَة ضارَّة؛ وكل شرّ وضرر وغمّة وفساد فمنها يكون.

وزعموا أنهما لم يزالا متباينيْن ثم امتزجا من بعد. وزعموا أن عالَميهما غير متناهيين من كل جهاتهما إلا من جهة تلاقيهما. ثم اختلفوا فقال بعضهم إن النور لم يزل فوق الظلمة وهي تحته على الاستواء.

وحكى أبو عيسى الورّاق[(٢)] عن أكثرهم أنَّ النور لم يزل مرتفعًا في ناحية

(١) نسبة إلى ماني، كان في أيام سابور من ملوك الفرس، وهو من القائلين بأن الكون يرجع إلى النور والظلمة، فهو من الثنوية. (الفهرست لابن النديم ص ٤٥٦ وما بعدها).

(٢) هو محمد بن هارون الوراق، أبو عيسى: باحث معتزلي، من أهل بغداد ووفاته فيها، له=

الشمال والظلمة منحطّةً في ناحية الجنوب. وقال بعضهم: كل واحد منهما إلى جنب الآخر. وقال بعضهم: إن تلاقيهما على جهة الانتصاب وفي الظلمة اضطجاع. واختلفوا في تلاقيهما؛ فقال بعضهم: يتماسّان من غير فاصل كتماس الشمس والظلّ، وهذا قول معظمهم. وقال بعضهم: إن تلاقيهما على المجاورة وبينهما فرجة.

وزعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس أربعة أبدان. وهي من النور: النار والنور والريح والماء والخامس هو الروح، وهو النسيم. والنسيم يتحرك في هذه الأبدان. فأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسموم والضباب؛ وروحها الدخان، ويسمّونها الهمامة. وزعموا أن أبدان النور يخالف بعضها بعضًا وتشترك في أنها نور. وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانها. وروح الظلمة تضرّ بأبدانها وتضرّ بها أبدانها. وحُكِيَ عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحُمرة وصُفرة وخُضرة؛ فما كا منها من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر. ولهما حواسّ خمس، فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر. وزعم أكثرهم أن الأجناس والأرواح جميعها حيّ حسّاس. وقال بعضهم في الروحين: إنهما حيَّان. وأبدان النور حيّة حياة طاهرة لا حياة حسّ وتمييز؛ وأبدان الظلمة وأجناسها ميتة فاسدة.

وحُكِيَ عن أبي عيسى الورّاق أن أفعال نفسيهما باختيار؛ لكن اختيارهما لا يعدو ما في طبعيهما. قالوا: وإنما تختلف الأشياء في الخير والشر والحُسْن والقُبْح والعلم والجهل فيكون بعض ذلك أكثر من بعض على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة. وقال في المزاج: هو في عالم الظلمة دون عالم النور.

والذي حكاه المتكلّمون أنهم ينفون الأعراض.

= تصانيف منها: «المقالات في الإمامة» وكتاب «المجالس»، نقل عنه المسعودي. توفي سنة ٨٦١ م. ذَمَّه المعتزلة لأنه كان معتزليًا ومن ثم ترك الاعتزال. دافع عنه الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار. (المراجع: مروج الذهب، طبعة باريس ٥/ ٤٧٤ ثم ٧/ ٢٣٦، ٢٣٧؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٢؛ الشافي في الإمامة ١/ ٤٢).

وقال الورّاق في كتابه، وكان ثنويًا[١]: هم على ثلاث فِرَق. فرقة تنفي الأعراض؛ وأخرى تثبتها أعيانًا للأجسام، وثالثة زعمت أنها صفات، ولا يقال هي الجسم أو غيره.

واختلفوا في خلاص النور من الظلمة بعد المزاج. فمنهم مَن قال: إن كل النور يتخلص من الظلمة. ومنهم مَن قال: يبقى في الظلمة بعضه، لأن النور إذا تخلّص منها جعل بينه وبينها حاجزًا من الظلمة وهي أجزاء النور يرتبطه بها لئلا تعود إليه فتؤذيه. ثم اختلفوا فقال بعضهم: إذا غلبت الظلمة على النور وطال مكثه عمل عملها؛ وأنكر ذلك سائرهم؛ وكذلك النور إذا غلب على الظلمة.

وقال بعضهم: إن سبيل المزاج أن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهت إلى حدّ النور في وقت المزاج. وقال آخرون: لم تزل تجول في عالمها فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد. وزعم جُلّهم في سبب ذلك أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل تحسّ بأن معها غيرها فبعثت الروح تلك الأبدان على مُمازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فتخيّلت الظلمة في صورة قبيحة من كل جزء من أجزائها الخمسة، فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجّه إليها مَلَكًا من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه الخمسة فأشرف على كل جند من جنودها الخمسة فأسرها فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمية، فخالط الدخان النسيم والحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان، وخالط الحريق النار فالهلاك والإحراق من الحريق والإنارة والمنفعة من النور. وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة الغِلاظ، كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب وما أشبهه. فما فيها من الحُسْن والصفاء والمنفعة فمن النور وما فيها من أضداد ذلك فمن الظلمة. وخالط السموم الريح والضباب الماء؛ فما فيهما من النفع فمن النور وما فيهما من الضرر فمن الظلمة.

(١) كان الورّاق معتزليًا، ولكنه ترك الاعتزال. فلذلك نفهم هذا الحكم بحقّه من قِبَل القاضي. هذه هي عادة القدامى في حقّ المخالف لهم.

ثم نزل الإنسان القديم إلى غور العمق الأسفل فقطع منه أصول تلك الجنود الظلمية المأسورة؛ ثم انصرف صاعدًا إلى موضعه في الناحية الجنوبية. ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة بما فيها إلى جانب من أرض الظلمة فأقام ملكًا قويًا من أرض النور في الهواء بين عالم النور والأجزاء الممتزجة ودفعوا إليه تلك الأجزاء.

وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبنائه من تلك الأجزاء الممتزجة فخلقه وبنى فيه تحت ذلك الفلك الحاصل لتلك الأجزاء الممتزجة عشر سماوات وثماني أرضين، وكنس عفاريت من عفاريت الظلمة تحت الأرضين وعمد إلى أكابر الشياطين فنبذهم في السمٰوات وفطر السماء الدائرة فلك البروج وربط فيها عفاريت جعلهم مصاقبًا للنور ووكّل ملكًا من ملائكته بإدارته لكي يسدّد تلك العفاريت فيمنعها بسددها من الصعود إلى النور الأعلى ومن الإضرار بالنور الممتزج وليتخلص بذلك منها.

ووكّل ملكًا يحمل السمٰوات وآخر برفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين إلى أعلى السمٰوات وجعل حول هذا العالم خندقًا فيه الظلام الذي قد استقصى نوره فبقي ظلامًا منفردًا.

ثم سيّر الشمس والقمر لاستقصاء ما في العالم من النور، فالشمس تستقصي النور الذي قد امتزج بشياطين الحر والقمر يستقصي النور الذي امتزج بشياطين البرد. والنسيم الذي في الأرضين لا يزال يدفع ما فيها من قوى النور وما ينحلّ من الأرض والنبات ولا يزال كذلك حتى يبقى من النور شيء معقّد لا تقدر الشمس والقمر على استقصائه. فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يرفع الأرضين ويدع الملك الآخر اجتذاب السمٰوات فتنحط الأعالي على الأسافل وتفور النار فتضطرم في تلك الأشياء حتى ينحلّ ما فيها من النور ويكون ذلك الاضطرام ألف سنة وأربعمائة سنة وثمانٍ وستين سنة فإذا رأت روح الظلمة خلاص النور استكلبت وتاقت للقتال فتزجرها تلك الجنود من حولها فترجع مذعورة إلى قبر كان أُعِدّ لها ويُسَدّ عليها فم ذلك القبر بصخرة كمقدار الدنيا فتطمّ تلك الجنود الكثيرة موضع الدنيا حتى يستوي مع أرض عالم النور فيستريح حينئذ من الظلمة.

[مقالات ماني]

وقد قال ماني[١]: إن أبانا لعِظَمه وجّه ملائكته لتحارب ما ابتغى محاربته من الهمامة وعفاريتها وأمرهم بسجن ما امتزج من النور والظلمة وأن يبنوا منه العالم.

وقال في موضع آخر: إن النور يفرج[٢] بين روح الظلمة وأبدانها حتى لا يمكنها مُعاودة الامتزاج.

وقال في موضع آخر: يفعل بها فعلًا لا يجوز معه أن تعاود المزاج، وتكون حاله حال الفحل إذا خُصِي لا يُنتِج.

واختلفوا في ملك عالم النور، فقال بعضهم: هو معظمه وهو روحه وما جاوره ومادته وهو بمنزلة جسد الإنسان؛ فبعضه قلب فيه العلم والتمييز، وبعضه ليس ذلك فيه.

وقال قوم منهم: إن ملك عالم النور في جميع عالمه لا يخلو منه شيء. وقال آخرون: هو وسط عالمه.

وقال ماني في أول السابرقان: إن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء وهو ظاهر باطن لا نهاية له إلا من حيث تتناهى أرضه إلى أرض عدوّه.

وقال بعضهم: الممتزج من الأصلين هو بعض أجسادهما دون أرواحهما. وفي العالم أشياء كثيرة خالصة غير ممتزجة كالشمس والقمر والنهار؛ فكل ذلك نور محض؛ والباطل ظلمة محضة.

وزعم أن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لم تزل في عالم الظلمة ولم تزل ممتزجة بمزاج قديم؛ وأن المزاج المُحدَث هو مزاج الخير والشر.

---

(١) ماني بن فاتك، رأس «المانوية»، وُلِد في بابل سنة ٢١٦ م، وادّعى النبوّة، وقال بإله للنور وإله للظلمة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٢٧).

(٢) يفرج: بمعنى يفرق.

وقد فرض أصحابهم ورؤساؤهم فرائض نحو أن لا يقتنوا إلا لباس سنة وقُوت يوم بيوم إلى أشياء كثيرة تعبّدوا بها من صلاة وزكاة ودعاء إلى الحق وترك القتل والكذب والبخل والزِّنا والسرقة وأن لا تأتي إلى ذي الروح ما تكره أن يُؤتَى إليك.

وأول ما بعث الله تعالى بالعلم آدم ثم شيئًا ثم نوحًا؛ وبعث زرادشت(١) إلى أرض فارس، وبالبددة إلى أرض الهند، وعيسى المسيح إلى بلاد المغرب، ثم ماني خاتم النبيين.

هذا كله ذكره ماني؛ وإنما أطَلْنا الحكاية لأنه يُغني عن الحجاج وتنكشف للناظر فيه خرافاتهم.

حكاية قول المزدقية(٢)

حكى الورّاق أن قولهم كقول كثير من المانوية في الكونين، لكنهم زعموا أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط.

والمجوس(٣) تحكي عن مزدق أنه كان يبيح الأموال والنساء، ويزعم أنه فعل ذلك ليترك الناس التباعد والقتال، لأن ذلك يقع بسبب الأموال والنساء. وهو الذي دعا قباذ الملك إلى مذهبه فأجابه وخالفه كسرى أنوشروان وهو الذي قتله وقتل مُستَجيبيه.

وكان يذهب مزدق إلى أن النور عالم حسّاس، والظلمة جاهلة عمياء، والمزاج كان على الخبط لا بالقصد.

---

(١) رأس ديانة فارسيَّة قديمة، له كتاب «الأفيستا»، ويقسم الوجود إلى نور وظلمة. والعالم صراع بين القوتين، ينتهي بانتصار إله النور. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٣٩٧).

(٢) المزدقية أو المزدكية نسبة إلى مزدك المولود في نيسابور سنة ٤٨٧ م، والمقتول سنة ٥٢٣، كان مانويًا، لكنه انشقَّ على «ماني»، وقال بثلاثة أصول للعالم: الماء والنار والتراب. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ٧٨٨، ٧٨٩).

(٣) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسِّحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

وزعم أصحابه أنه كان نبيًا، وأنه أباح النكاح وقتل مُخالِفِيه. وإنما أمر بقتل الأنفس ليخلِّصها من الشر ومزاج الظلمة.

حكاية قول الديصانية[١]

زعموا أن الأشياء من أصلين على ما زعمت المانوية.

وزعموا أن النور[٢] حيٌّ قادر عالِم حسّاس درَّاك منه يكون الفعل والحركة. والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها؛ والشر يقع منها طباعًا.

وزعموا أن النور درَّاك مبصر وأن سمعه هو بصره وسائر حواسّه. وإنما قيل سمع وبصر لاختلاف التركيب لا لأنهما يختلفان في الحقيقة، وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجده لونًا لأن الظلمة خالطته ضربًا من المخالطة ووجد طعمًا لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب، وكذلك القول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها.

وزعموا أن النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة فيه والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة فيها.

واختلفوا في المزاج[٣] فقال بعضهم: إن النور داخل في الظلمة لأنها كانت تلقاه بخشونة وغلظ يتأذى بها فأحبّ أن يليِّنها ثم يتخلص منها. قالوا: وليس ذلك لاختلاف جنسها؛ ولكنه بمنزلة المِنشار جنسه حديد وصفحته ليِّنة وأسنانه خشنة. قالوا: فتلطّف النور للدخول في تلك الفرج. وقال بعضهم: بل بادرها فدفعها عن نفسه واعتمد فيها فلجّج فيها كالإنسان الذي يريد الخروج من الوحل فاعتمد عليه ليخرج منه فيزداد لجوجًا فيه. فالنور داخل في الظلمة

---

(١) نسبة إلى ديصان (١٥٤ ـ ٢٢٢ م)، اعتنق المسيحية، ثم قال بوجود إلـٰهين للنور والظلمة، ومهَّدت الديصانية لظهور المانوية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٣٥٦).

(٢) النور: الجسم الرقيق المضيء. هو أجسام متصعّدة لا نهاية لها من جهة العلو، وإنما تتناهى من جهة السّفل. (الحدود والحقائق للمرتضى، ص ١٧٩؛ الشامل في أصول الدين ١/١٢٩).

(٣) المزاج هو عبارة عن اعتدال الأركان والأخلاط. كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة. (الأربعين في أصول الدين ص ٢٦٦؛ كشف المراد ص ١٥٩).

اختيارًا ليُصلحها فلما دخل فيها صار يفعل الجور والقبيح مضطرًا ولو انفرد لم يفعل ذلك.

حكاية قول المرقيونية[١]

زعم مرقيون أن للنور والظلمة كونًا ثالثًا ليس بنور ولا ظلمة وهو متوسط دون الله في النور ودون الشيطان في الطِّباع وهو سليم ودفع بغي الشيطان عليه فمازجه بنفسه وبنى من ذلك المزاج العالم ليتطبَّب به وينتفع بمنافعه وجعل في العالم قوى من قواه تدبره ورتّب البروج والكواكب لذلك وقدّر منافع الزروع وما يُصلحها في الأزمان فلما رأى النور تعدّي الشيطان على هذا السليم بعث إلى العالم الممتزج روحًا وهو روح الله وابنه وهو عيسى. فمَن تبعه وترك مُلامَسة النساء وتجنّب الزهومات فقد أفلت من مكائد[٢] الشيطان.

وكان مرقيون هذا ممّن لقي بعض تلامذة المسيح وأخذ عنه.

حكاية قول الماهانية

حكى عنهم موافقة المرقيونية. لكنهم يقولون بالنكاح والذبائح ويزعمون أن الثالث المعدّل هو المسيح.

حكاية قول الصيامية[٣]

أضافهم قوم إلى الصابئين وقوم إلى الثنوية. وزعموا أنهم أهل زهد وورع وتقلّل وصوم وإمساك عن النكاح والذبائح يتديّنون بذلك ويذهبون مذهب أهل الدهر والاثنين في سائر ما حكيناه.

---

(١) مذهب مرقيون (نحو ٨٥ ـ ١٥٩ م) الذي يقول إن تعاليم النصرانية تتنافر كلية مع العهد القديم، والتراث اليهودي. وألغى مرقيون اليهودية كديانة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٨٧).

(٢) وردت «حبائل» في الفهرست لابن النديم، والمِلَل والنِّحَل للشهرستاني.

(٣) فرقة من المجوس أمسكوا عن الطيِّبات، وتجرَّدوا لعبادة الله، وتوجَّهوا بعباداتهم إلى النيران تعظيمًا لها، وأمسَكوا عن النكاح والذبائح. (الفصل في المِلَل والنِّحَل، لابن حزم ٢/ ٩١).

قول المقلاصية[١]

حكى المسمعي[٢] أنهم يذهبون مذهب المنانية وخالفوهم بأن قالوا: لا بدّ من أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر النور على تخليصه فإذا طال مكثه في المزاج استحال فصار ظلمة وهو تلك القوة التي يربط بها الظلمة إذا تخلّصت من المزاج.

وحكى الحسن بن موسى[٣] جملة من اختلافهم عن حسن بن علي البصري المعروف بأبي سعيد الحصري[٤] في المكان والهواء وفي الأعراض وصحة القياس وإبطاله والعفو والقصاص والعلاج وإثبات الإمام والرئيس. وذكر أنهم يختلفون في ذلك أجمع.

وحُكِيَ الخلاف فيه عن أبي العوجاء[٥] والنعمان وابن أخي أبي شاكر[٦] وابن طالوت[٧] والثنوية لا يختصّ بهذه المذاهب حتى نحكيه ونذكر قولهم فيه.

وأما قول المجوس فسنقرر بعد الكلام على الثنوية ذكر مذاهبهم والنقض عليهم.

وأما المسمعي فذكر عن المنانية أن النور لم يزل عالمًا بكون الظلمة، لا بل علم كله، والظلمة لم تزل جاهلة ولم يزل في كل واحد من هذين الأصلين

---

(١) أتباع مقلاص بن أبي الخطاب (أو محمد بن مقلاص)، من موالي بني أسد. كان له الدور الكبير في إمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، وفي تأسيس الإسماعيلية. (موسوعة الفرق الإسلامية، للدكتور جواد مشكور ص ١٠٢، ١٠٣).

(٢) هو أحمد بن الحسن المسمعي، وقد صرَّح باسمه القاضي سابقًا.

(٣) طبعًا يقصد به الحسن بن موسى النوبختي، صاحب كتاب الآراء والديانات، والمذكور سابقًا.

(٤) حسن بن علي البصري: لم أعثر على ترجمته، إلّا أن يكون الحسن بن يسار البصري، والملقب بأبي سعيد.

(٥) أبو العوجاء: هو عبد الكريم بن أبي العوجاء، من مشاهير الزنادقة ومتكلّميهم. (الفرق الإسلامية، للدكتور مشكور ص ٢٦٤).

(٦) يظهر أنه من رؤوس الزنادقة، لأن عمّه أبو شاكر كان كذلك.

(٧) من مشاهير الزنادقة ومتكلّميهم، كان يقول بالثنوية، وهو أستاذ ابن الراوندي، الزنديق المشهور. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٤٠٠؛ الفرق الإسلامية، للدكتور مشكور ص ٢٦٤).

صورة عظيمة هي ملكة ذلك الأصل وسائسه فيه، فالهمامة ملكة أصل الظلمة وعالمها، وأبو العظمة ملك أصل النور وعالمه. وزعموا أنه لم يزل في وسط عالم النور جبل من أسفله إلى أعلاه كلما علا دقَّ وليس لعلوّه نهاية. ولم يزل في عالم الظلمة غور عميق يسمى رحم الظلمة، كلما نزل في عالم الظلمة دقّ وانحطّ إلى ما لا نهاية له، ثم تحرّكت همامة الموت في عالم الظلمة فقتل بعضها بعضًا حتى أتت على ذلك الغور فدخلت فيه، وأتت على أقصى حدّ الظلمة مما يلي كون النور فبصرت بعالمه فرأت منظرًا حسنًا، فرامت أن تلاثمه، فوجدته قبيحًا. فرجعت إلى عالمها لتحتشد ودخلت الغور، فحدث عند ذلك الأشجار والحيوان الخمسة الطيارة والزحافة والسباحة وذوات القوائم والحشرات، ثم أقبلت لمحاربة النور لجهلها بالعواقب فباشرت المزاج بنفسها؛ وأبو العظمة لعلمه بالعواقب باشر المزاج بنصيب من كونه وطائفة من أرواحه. ثم قصّ تمام الحرب. وذكر بعد ذلك كيفية التخلّص وكيفية حدوث العالم والأفلاك.

وحكى المسمعي عن ابن أبي العوجاء[١] أنه قال بمذهب الثنوية واختصّ بأن قال: إن كل واحد من الأصلين ينقسم خمسة حواسّ، والحاسّة التي تدرك الألوان غير الحاسّة التي تدرك الطعوم والتي تدرك الطعوم، غير التي تدرك الأراييح.

وذكر أن ابن المقفع[٢] اختصّ بأن قال: إن النور إنما دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له من العاقبة، ونفى ما ذكرته المنانية من الأقاصيص الشنيعة في حرب الأصلين. وأقرّ بالحركات وأنها غير الأعيان، وزعم أن الحركة طبيعية للكونين، وأن حركات النور خير كلها، وحركات الظلمة شرٌّ كلها.

---

(١) مرّت ترجمته في الصفحة السابقة تحت اسم «أبو العوجاء» فليُراجَع.

(٢) عبد الله بن المقفع: من أئمة الكتّاب وأول مَن عُني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، وُلِد في العراق مجوسيًا وأسلم على يد عيسى بن علي، ترجم عدة كتب منها: «كتب أرسطو في المنطق»، «المدخل إلى علم المنطق»، «كليلة ودمنة»، «الأدب الصغير» وغيرها. توفي سنة ٧٥٩ م. (أمراء البيان ص ٩٩ ـ ١٥٨؛ أخبار الحكماء ص ١٤٨؛ لسان الميزان ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ٩٤).

وذكر أن النعمان الثنوي، وهو الذي قتله المهدي[١]، اختصّ بأن أنكر الحركات على ما ذهبت إليه الثنوية، وزعم أن الأجسام تتجزأ إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وأن الجزء جسم طويل عريض عميق إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة.

واختصّ بشّار الأعمى[٢] بأن قال: ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما كان مكروهًا في الطِّباع من القتل والغصب والسرقة والفساد. وأنكر أن يكون جوهر النور إلـٰهًا ومألوهًا، وربًّا ومربوبًا، ومالكًا، ومملوكًا، كما تذهب إليه الثنوية. وأنكر أن يكون الجوهر بعضه يصلّي لبعض أو يَضرَع إلى بعض.

وحُكِيَ عن أبي شاكر[٣] أنه كان يقول بقول ابن ديصان[٤]، ويثبت الحركة، ويزعم أنها صفة للمتحرّك لا هي هو ولا غيره. وأنكر أن تكون شيئًا أو تكون لا شيء. وقال: إن التغاير والقول بأنه شيء لا يقعان إلا على الأجسام، والحركة ليست بجسم.

وهشام بن الحكم[٥] عنه أخذ هذا القول في الحركات.

---

(١) المهدي ١٢٧ ـ ١٦٩ هـ: هو محمد بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي العباسي، أبو عبد الله، المهدي بالله: من خلفاء الدولة العباسية في العراق، دام حكمه عشر سنين، توفي في ماسبذان سنة ٧٨٥ م. (فوات الوفيات ٥/٢٨٣؛ دول الإسلام للذهبي ١/٨٦؛ البدء والتاريخ ٦/٩٥؛ الطبري ١٠/١١ ـ ٢١).

(٢) بشار بن برد العقيلي، بالولاء، أبو معاذ: أشعر المولدين على الإطلاق، أصله من طخارستان، نشأ في البصرة وقَدِم بغداد، أدرك الدولتين الأموية والعباسية، اتّهم بالزندقة ومات ضربًا بالسِّياط في البصرة سنة ٧٨٤ م. (وفيات الأعيان ١/٨٨؛ معاهد التنصيص ١/٢٨٩؛ تاريخ بغداد ٧/١١٢؛ الشعر والشعراء ص ٢٩١؛ أمالي المرتضى ١/٩٦ ـ ٩٨؛ خزانة البغدادي ١/٥٤١؛ الكامل للمبرد ٢/١٣٤).

(٣) من رؤوس الزنادقة، كان متكلّمًا وفيلسوفًا. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٤٠٠).

(٤) ابن ديصان (١٥٤ ـ ٢٢٢ م): سريانيّ قَدِم من فارس إلى الرّها، واعتنق المسيحية، فلما وجدها تعتنق التثليث قال هو بإلـٰهين للنور والظلمة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٣٥٦).

(٥) هذه النسبة إلى هشام بن الحكم، من تشنيعات المعتزلة عليه، بسبب الخصومة الفكرية بينهما. (راجع دراستي عن هشام بن الحكم، إصدار دار المؤرّخ العربي، ط ١، سنة ٢٠١٠ م).

وحُكِيَ عن غسان الرهاوي[١] أنه يقول بقول المنانية، ويزعم أن الحركات أجرام لِطاف تنحلّ من المتحرّك، وهي باقية الأعيان غير مضمحلة.

وحُكِيَ أن ابن طالوت قال بمذهب ابن أبي العوجاء في الحواس، وزعم أن في كل واحد من هذين الأصلين حاسٌّ سادس غير الحواس الخمس، يميّز بين المحسوسات، ويفصل بعضها من بعض، وجوهره مُخالف لجوهر الأصلين، وهو كيان لطيف ليس بمرئي، وإنما يستدلّ عليه بتدبيره، ولولا أنه كذلك لم يكن أحد يميّز بين لون وطعم، فلما وجد التمييز دلّ على حاسّة سادسة.

فهذه جُمَل أقاويلهم. ونحن نبيِّن أولًا أصل الكلام في إبطال مذهبهم، ثم نعطف على ما حكيناه فنشير إلى إفساد ما فيه شُبهَة.

[٢ -] فصل في إبطال مذهب الثنوية

اعلم أن أصول مذهب الثنوية تنقسم إلى أصلين نذكر أحدهما في التعديل والتحوير وهو الكلام في الآلام وأنها قد تكون حسنة وقبيحة على ما نرتّبه في هذا الباب وأن الملاذ كالآلام في ذلك وأنه لا تضادّ بينهما في الحقيقة. والكلام في ذلك وما يتصل به يُذكَر هناك إن شاء الله. والثاني الكلام في قولهم بالاثنين وما يتصل به وهو الذي نقصد بيان فساده الآن.

والأصل في هذا الباب ما قدّمناه في صدر هذا الكتاب من حدوث الأجسام، لأنه إذا ثبت بما ذكرناه من الأدلة حدوثها بطل قولهم بقِدَم النور والظلمة لأنهما في الحقيقة أجسام. فإن قيل: ولِمَ قلتم إنهما أجسام؛ وإن ثبت ذلك فيهما، فلِمَ قلتم إنهما بمنزلة سائر الأجسام فيما يقتضي حدوثها؟ قيل له: إن الثنوية لا تثبت من النور إلا هذا المعقول وإنما تعتقد فيه أنه كان لم يزل مُبايِنًا للظلمة ثم حصل بعضه مُمازِجًا للظلمة، وكذلك قولهم في الظلمة إنها هي هذه المعقولة وما جرى مجراها وإنما يظنّون أن هذه الأعراض التي نثبتها غيرًا للجوهر ليس بغير له ويجعلون العلم والفضل والمَلاذ راجعًا إلى النور والموت

(١) هو حسين بن محمد، أخذ عن بشر المريسي، الذي كانت وفاته سنة ٢١٩ م.

والشرّ والفساد راجعًا إلى الظلمة. فإذا صحَّ ما ذكرناه من قولهم صحّ ما قدّمناه من أنهما أجسام وصفتهما صفة الأجسام المعقولة فيما يوجِب حدوثها من كونها غير خالية من الأعراض وذلك يبطل ما سأل عنه.

فإن قيل: هلّا قلتم إنهما كانا قبل الامتزاج بخلاف صفة الأجسام المشاهدة؛ لأنها إنما اختصّت بالأعراض لحصول الامتزاج والصنعة والتركيب فيها؛ ولم تكن من قبل كذلك، فلا يمتنع أن تكون قديمة؟

قيل له: إنّا قد بيّنّا أن كل موجود له حيِّز فلا بدَّ من كونه مجاورًا لمثله أو مُفارقًا له؛ فلا يجوز إذن أن يوجد خاليًا من الأعراض. ولا بدَّ للثنوية من القول بذلك؛ لأنهم يثبتون النور في عالمه بعضه مُماسًا لبعض وكذلك الظلمة في عالمها وأكثرهم يثبتون آخر الظلم مماسًا لأول النور وإن كان منهم مَن يثبت بينهما فرجة وخللًا. وإنما يقولون: إن المزاج الذي هو اختلاط أجزاء النور بأجزاء الظلمة حدث بعد أن لم يكن. فإذا كان ذلك قولهم، فقد صحَّ ما قلناه من أنهما بمنزلة هذه الأجسام فيما يُوجِب حدوثهما. وذلك يُبطِل قولهم بقِدمهما.

[سبب خرافاتهم]

والذي دعاهم إلى الخرافات التي حكيناها اعتقادهم نفي الصَّانِع ووجدانهم أمورًا حادثة وتركيبات مختلفة، فخطر لهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين فأثبتوهما قديمين. وما قدّمناه في إثبات المحدث للأجسام وأنه الذي يحدث الأمور التي يختصّ بإحداثها يُبطِل قولهم.

فإن قالوا: إنّا لا نثبت الأعراض التي زعمتم أنها تدلّ على حدوث النور والظلمة فلا يصحّ ما أبطلتم به مذهبنا، قيل لهم: قد دللنا من قبل على إثباتها وحدوثها وأن الجسم لا يخلو منها؛ فيجب صحة ما ذكرناه من حدوث هذين الأصلين. على أنه لا بدّ لهم من إثبات الأعراض لقولهم بممازجة النور للظلمة وحصول التركيبات المختلفة؛ لأنها لا يصحّ أن تختلف إلا لمعاني فيها لولاها لم تكن لتحصل بما هي عليه من الصفة دون سائر الصفات فلا يمكنهم القول بأنها ليست غير الأجسام لأن هذه الأعراض يصحّ أن تعدم مع بقاء الجسم.

فيجب كونها غيرًا لها. ومتى سلّموا لنا ما ذكرناه وادّعوا أنها ليست بغير للأجسام، فهم مُنازعون لنا في العبارة؛ والمضايقة فيها لا وجه له.

وبعد فإنهم يعتمدون في أصل المقالة على وجدانهم في العالم خيرًا وشرًا ونفعًا وضرًا ولذّة وألَمًا وأنه لا بدَّ من إثبات فاعل لها ولا يصحّ كون فاعلها واحد لتضادّهما؛ وذلك يُوجِب عليهم القول بإثبات الأعراض، وإلا لم يجب إثبات فاعل لذلك أصلًا. وكيف يصحّ أن يكون الفاعل للخير هو النور، ولا يكون غيرًا له، والفاعل للشرّ هو الظلمة، ولا يكون غيرًا لها؟ ولئن جاز ذلك ليجوزنّ القول بأن الظلمة ليست غير النور وأنه ليس في العالم أشياء متغايرة، وهذا مما يُعلَم بأول العقل فساده. وإذا ثبت أنه يلزمهم إثبات الأعراض التي هي الخير والشر والألم واللذَّة وجب بوجوب ذلك إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض؛ لأن إثبات ذلك أظهر من إثبات الخير والشر، على أنهم يقولون: إن ما يؤدّي إلى اللذَّة فهو في الحكم كأنه لذّة، فلا بدّ من أن يثبتوا غير اللذَّة والألم من الأعراض، وكل ذلك يصحّح ما قدّمناه.

وإذا صحّ حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين، وبطل ببُطلانه سائر ما فرَّعوه عليه ويجب أن يُنظَر في جملة ما ادّعوه مما لا يصحّ كونه مقدورًا لقادر لو لم يثبت حصوله بل علم نفيه. فالواجب إبطاله نحو قولهم بأنهما لا يتناهيان في سائر جهاتهما إلا في جهة تلاقيهما ونحو سائر ما أثبتوه من أسباب المزاج. فأما ما قد ثبت كونه وحدوثه مما قد علم بالدليل أنه فعل للقديم تعالى كخلق العالم وما يحيط به فيجب إضافته إلى القديم عزَّ وجلَّ. وفي ذلك سقوط ما يذهبون إليه من المزاج وأسبابه إلى سائر ما حكيناه من جهالتهم.

فأما ما يذهبون إليه من تقسيمهم النور الأقسام التي ذكروها وإثباتهم أبا العظمة الذي يثبتونه ملك عالم النور وإثباتهم الأبدان والروح على ما حكيناه، فلا يخلو قولهم فيه من وجهين: إما أن يجعلوا صفة الروح وأبا العظمة غير صفة النور أو يجعلوه بصفة النور؛ فإن أثبتوه بصفته، فما قدّمناه يقتضي حدوثه كما يقتضي حدوث النور وإن أثبتوه بخلاف صفته فيجب أن ينظر فيما أثبتوه من صفته فإن كان معقولًا كلّموا بما يقتضيه قولهم فيه وقد بيّنّا من قبل أن إثبات

غير القديم عزَّ وجلَّ قديمًا لا يصحّ وأن ما عداه يجب حدوثه ومتى لم يثبتوه على صفة معقولة، وجب إبطاله؛ لأن ما لا يعقل لا وجه للمَحاجَّة في إبطاله.

على أن ما ذهبوا إليه من كونهما قديمين يبطل بما قدّمناه من أن القديم قديم لنفسه فما شابهه في هذه الصفة فيجب كونه مثلًا له فلو كانا قديمين على ما ذهبوا إليه لم يصحّ اختصاص أحدهما بصفة يخالف بها الآخر وعندهم أن صفة أحدهما تخالف صفة الآخر وأن جنسهما مختلف وأن طبع أحدهما يخالف طبع الآخر ويصحّ منه ما لا يصحّ من الآخر لطبعه. وكونهما قديمين يُحيل اختلافهما في ذلك أجمع ويُوجِب أن يصحّ من أحدهما ما يصحّ من الآخر من خير أو شرّ. وذلك يبطل طريقتهما إلى إثبات الأصلين.

فإن قالوا: ألستم تقولون في النور والظلمة إنهما من جنس واحد ولا يختلفان في ذواتهما وإنما يختلف ما فيهما من الأعراض؛ فكيف اعتمدتم في إفساد قولنا على ما لا يصحّ عندكم؟

قيل له: إنما قصدنا بما ذكرناه إبطال قولهم بقولهم لأنهم متى قالوا بقِدَم النور والظلمة مع قولهم باختلافهما من الوجوه التي حكيناها عنهم لم يصحّ. ومتى قالوا بأنهما من جنس واحد ويختلفان بالأعراض، لم يصحّ لهم القول بقِدَمهما فقد جمعوا بين مذهبين لا يصحّ الجمع بينهما فيجب عيهم العدول عنهما إلى القول الصحيح.

ومما يبطل ما ذهبوا إليه أن الدلالة قد دلّت على أن للحيّ صفة يختصّ بها ويتبيَّن بها من غيره وهو صحة كونه مدركًا للمدركات وصحّة كونه عالمًا قادرًا؛ وقد علمنا أن النور على ما هو عليه لا يصحّ كونه حيًا ولا يمكن أن يثبت حيًا، لأن الطريق إلى إثبات الحيّ حيًا لا يصحّ فيه. وكذلك القول في الظلمة، ولا فرق بين مَن أثبتهما حَيَّين وبين مَن أثبتهما مُختارَين ومريدين أو أثبتهما بصفة الحيّ منّا وإن لم يكن ذلك معقولًا فيهما، وقد ثبت أن الحيّ منّا يحتاج إلى بِنْيَة مخصوصة وأحوال يحصل عليها ليصحّ كونه حيًا ويستحيل في الجوهر المنفرد ذلك. وقد علم أن أجزاء النور والظلمة في حكم المفترق فلا يصحّ أن يكون لجملة منها من الحكم ما ليس لغيرها حتى يدّعي كونها حيّة.

وفي ذلك إسقاط قولهم بالتثنية، لأنهم إنما تطرّقوا إلى القول بذلك لظنّهم أن الخير والشرّ لا بدّ لهما من فاعل حيّ فلا يصحّ مع تضادّهما كون فاعلهما حيًا واحدًا. فإذا بطل بما قدّمناه كونهما حَيَّين فاعلين، فقد بطل أصل هذه المقالة.

ومما يبيِّن إبطال قولهم إن القادرين فيما بيننا قد ثبت أنه يقع من بعضهم الخير ومن بعضهم الشر فلا بدَّ على مذهبهم من القول بأن مَن يقع منه الخير نور ومَن يقع منه الشرّ ظلمة.

وقد علمنا بُطلان ذلك؛ لأن القادر هو الإنسان بكماله دون أجزائه من حيث يتصرّف بإرادة واحدة وداعٍ واحد. وقد ثبت أنه يقع منه الخير والشرّ والحَسَن والقبيح والعِلْم والجهلَ. وفي هذا إبطال قولهم بالأصلين، على أنه يجب على قولهم أن يجوِّزوا أن يفعل الخيِّر منا سائر أصناف الخير لأنه متى فعل ضربًا من من الخير علم أنه من جهة النور فيجب أن يصحّ منه سائر ضروب الخير كما يصحّ من النور لأنهم لا يمكنهم القول باختلاف النور فيما يصحّ منه لأن ذلك يُوجِب إبطال قولهم بالتثنية ويلزمهم عليه القول بإثبات ثالث ورابع من الأصول. وإذا ثبت ذلك فيجب أن يصحّ ممَّن وقع منه الخير أن يفعل سائر ضروب الخير؛ وهذا يُوجِب أن يصحّ من أحدنا أن يفعل الفعل وسائر ضرور العلم وسائر الأفعال الحسنة من شهوة ولذّة وروائح طيبة، وتعذّر ذلك يقتضي فساد ما ذهبوا إليه.

على أنه يجب على قولهم أن لا يصحّ خروج مَن وقع الخير منه من أن تصحّ منه ضروب الخير دائمًا؛ لأن عندهم أن النور يفعل الخير بطبعه؛ وقد علم أن طبعه لا يصحّ أن ينقلب عمّا هو عليه. فيجب أن لا يصحّ خروج مَن صحّ منه الخير من أن يصحّ ذلك منه دائمًا. فإن هم ارتكبوا ذلك، وقالوا يصحّ ذلك منه دائمًا، وإن كان في المعقول خلافه، لم يمكنهم إثبات صفة محددة ولا زوال صفة لموصوف ويجب أن يثبتوا المتحرّك متحرّكًا أبدًا وكذلك الساكن. وفساد ذلك ظاهر ويُوجِب عليهم إبطال القول بأن المزاج يحدث بعد أن لم يكن وأن التباين يزول بعد كونه. فإذا بطل ذلك، صحَّ ما ألزمناهم.

على أن الأصلين لو كانا قديمين حَيَّين فاعِلَين بطبعهما أو لوجود معنى أو باختيار مختار. وقد علم أن ذلك لا يصحّ عندهم لوجود معنى ولا باختيار مختار؛ لأن ذلك يُوجِب إثبات ثالث ورابع ويُوجِب إبطال كونهما أصلين مدبرين إلى القول بأنهما فرعان مدبَّران. وإن كان تباينهما لطبعهما، فيجب أن لا يصحّ حلول المزاج؛ لأن الشيء لا ينقلب طبعه أصلًا ولا يصحّ منه خلاف يُوجِبه طبعه. وقولهم بالمزاج يُوجِب فساد مذهبهم.

فإن قالوا: إنهما لطبعهما كانا متباينين ثم امتزجا باختيار الظلمة وقصدها عالم النور أو باختيار النور أو وقع ذلك اتفاقًا من غير قصد، قيل لهم: إن طبع الشيء لا يتغيّر عمّا يقتضيه باختيار المختار، فكيف يصحّ ما ذكرتموه؟ وبعد، فإنه لا يصحّ أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصحّ في طباعه، وطبعهما يقتضي التباين، فكيف يصحّ حصول المزاج منهما باختيارهما؟

فإن قالوا: حصل المزاج بينهما من غير قصد وعلى وجه الاتفاق أو بالخبط، قيل لهم: إذا لم يصحّ أن يتغيّر الشيء عن طبعه بقصد القاصد، فبأن لا يصحّ ذلك بالاتفاق أولى. ألا ترى أن قلب الأجناس والجمع بين الضدّين والجمع بين الجوهرين في مكان واحد لِما لم يصحّ بقصد القاصد كان بأن لا يصحّ ذلك اتفاقًا أولى؟

فإن قالوا: حدث المزاج بينهما لطبعهما في وقت المزاج وكانا من قبل متباينين لطبعهما في تلك الأوقات؛ قيل له: إن طبع الشيء لا يتغيّر بالأوقات؛ فكيف يصحّ ما ادّعيته؟ فإن قال: أليس يصحّ عندكم من القادر الفعل في حال دون حال؛ وقد يفعل الأشياء المتضادّة في الأوقات؛ فهلّا صحَّ ذلك في المزاج والتباين؟ قيل له: إنه لا يمتنع في القادر ذلك؛ لأنه يفعل باختياره عندنا؛ وأنت تقول إن ما يقع منهما يقع بالطبع، فيجب أن لا تتغيّر حالهما في ذلك. على أنه لا يمكنهم القول بأن التباين يقع بالطبع لأن ما يقع بالطبع لا بدَّ من كونه متجدِّدًا حاصلًا بعد أن لم يكن وإلا لم يكن بأن يقع بالطبع أولى من أن يقع الطبع به. وذلك يمنعهم من القول بأن التباين حاصل بطبعهما.

ويبيِّن أن ذلك لا يصحّ لهم أن عندهم أن طبع الظُّلَمَة يقتضي ضدّ ما يقتضيه طبع النور، ولذلك أوجبوا تباين الأصلين من حيث اختلف عندهم الخير والشر. والتباين جنسه واحد إذا لم يقل في التباين إنه الأكوان، فكيف يصحّ أن يقال إن ذلك يجب بطبعهما؟ فإذا لم يصحّ ذلك فيجب أن يكون طبعهما إنما يُوجِب الامتزاج لأنه حادث، ولو أوجبه، لم يكن امتزاجهما في بعض الأحوال أولى منه في حال أخرى، لأن ما لا يقع باختيار مختار لا يصحّ أن يختصّ به في حال دون حال. على أن النور الذي مازج الظلمة ليس بأن يجب مُمازجته له بطبعه أولى من سائر النور، لأن جوهر الكل جوهر واحد، وهذا يُبطِل قولهم أن بعض النور مازَجَ الظلمة دون بعض ويُوجِب عليهم القول بأن جميعه قد مازج الظلمة، وذلك يستحيل على قولهم إذ كان أجزاء النور لا نهاية لها في جهاتها الخمس. على أن ما يقع منهما من الخير والشر بطبعهما يجب كونه غير مُتناهٍ وإذا لم تتناه أجزاؤهما وحدوث ما لا نهاية له يستحيل لِما بيَّنَّاه في تناهي الحركات. على أن الخير قد تختلف ضروبه؛ فلِمَ صار لطبع النور بأن يقع ضرب منه أولى من ضرب؟ وذلك يُوجِب أن يكون جميعه ضربًا واحدًا، وفساد ذلك ظاهر. وقولهم يقتضي خلافه، لأنهم يجعلون الصدق والعلم والفعل والعقل واللذّة من النور، وذلك مختلف الضروب على ما بيّنّاه.

على أن ما نعلمه من حال الواحد منّا من أنه يفعل الخير والشر في حالين بل في حال واحدة يبطل ما يذهبون إليه. ولا يمكنهم أن يدّعوا أن الخير يقع من غير مَن يقع الشر منه والحسن يحدث من غير مَن يحدث القبيح منه، لأن الجملة الحيّة القادرة الفاعِلَة واحدة، وهي وإن كانت كثيرة الأجزاء، فهي في حكم الشيء الواحد، فلا يصحّ أن يكون الواقع منهما يقع من بعضها.

ولا يصحّ لهم التعلّق بما يذهب إليه مَن خالفنا في الإنسان، لأن هؤلاء إنما تمَّ لهم ما قالوه لأنهم يجعلون الحيّ جزءًا من القلب أو جسمًا منبسطًا، ويجعلون الظاهر هيكلًا له وظرفًا ولا يثبتونه حيًا. والثنوية تثبت جميع ذلك حيًا. فتعلقهم بذلك في دفع ما ألزمناهم لا يصحّ.

على أن الدلالة التي دلّت على أن القادر يقدر على الشيء وضدّه، ويقدر على الخير والشر تُبطِل ما يعتمدون عليه في هذا الباب. وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، أن الظلمة قد تؤدي إلى الخير والشر، وكذلك النور، لأن ظلمة الليل قد تكون سببًا لوقوع الواحد في البئر ونزول الضرر العظيم به وسببًا لاستتار الآخر بالظلمة وتخلّصه من مكروه ظالم وقتله. وكذلك نور النهار وضوؤه قد يكون سببًا لظهور مَن يطلبه العدو فيؤدّي ذلك إلى قتله ولنجاة الواحد من مَهلَكَة وقع فيها. فقد صحّ كون كل واحد منهما سببًا للخير والشر. وذلك يبطل أصل قولهم، ولا يمكنهم القول بأن ما هو سبب للأمرين ليس بنور ولا ظلمة، لأن ذلك يُوجِب ترك المذهب، ولأن الأمر الواحد إذا صحَّ كونه سببًا للأمرين، فهلّا صحّ من النور أو الظلمة وقوع كِلا الأمرين. وكذلك القول في نظائر هذه المسألة، نحو أخذ اللص مال غيره، لأن ذلك سبب لفرح اللص وسروره وانتفاعه به وسبب لضدّ ذلك في صاحبه. وكذلك القول في استرجاع المالِك المال ممَّن غصبه وسرق منه. وكذلك القول في قتل الرجل والد غيره إذ شفى غليله بقتله ولحق قلب أبيه الغمّ العظيم بذلك، ونظائر ذلك تكثر، والسؤال عليهم في جميعه على حدٍّ واحد.

[إلزامات شيوخ القاضي عليهم]

وقد ألزمهم شيوخنا القول بجواز كون الفاعل للخير والشر واحدًا كما أن الفاعل للحركة والسكون والتأليف والاعتماد فاعل واحد. فإن قالوا: اختلاف الخيْر والشر والعدل والجور يُوجِب اختلاف الفاعلين، قيل له: إذا لم يُوجِب اختلاف الأجناس التي ذكرناها اختلاف الفاعلين، فكذلك اختلاف الخير والشر لا يُوجِب ذلك. ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يُوجِب اختلاف الفاعلين؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال. وفي ذلك هدم القول بالأصلين. فإذا لم يُوجِب اختلاف ذلك اختلاف الفاعلين، فكذلك اختلاف الخير والشر.

ومتى قالوا: لا نثبت الأعراض، فلا يلزمنا ما قلتموه، قيل لهم: قد ثبت بالدليل وجود الأعراض، فلا وجه لقولكم بنفيه. وبعد، فإذا أوجبتم لاختلاف

الخير والشر فاعلين مختلفين وإن لم تثبتوهما عرضين، فأوجبوا مثله في اختلاف الأجناس، وإن لم تكن أعراضًا.

على أن كون الشيء خيرًا وشرًّا يُبنَى على اختلاف صفته، وقد يكون جنسه جنسًا واحدًا، لأن اللذّة من جنس الألم، وإنما تختلف حالهما بالشهوة ونفور النفس. ولذلك يألَم أحدنا بإدراك ما يلتذّ به صاحبه وقد يألم بالشيء ويلتذ بمثله في حالين. ونفس ما تقع له لذّة إذا كان في جسمه جَرَب قد يكون ألمًا متى لم يكن في جسمه ذلك. فإذا صحَّ أن جنسهما جنس واحد، فإن أوجب اختلاف الفاعلين فبأن يُوجِب اختلاف الأجناس اختلاف الفاعلين أولى. ومتى لم يُوجِب ذلك في الأجناس المختلفة، فبأن لا يُوجِب فيما ذكرناه من الخير والشر أولى.

وبعد فمتى صحَّ وقوع الجنس والجنسين من الفاعل الواحد، والخير والشر قد يرجعان إلى الجنس الواحد، فيجب صحتهما من الفاعل الواحد، وفي ذلك إبطال ما قالوه. ومتى صحَّ كون الواحد منّا عالمًا بالشيء جاهلًا بغيره، مُريدًا للشيء كارهًا لغيره، وإن كان الموصوف واحدًا، فهلّا صحَّ أن يقع منه الخير والشر، وإن كان الموصوف واحدًا؟ فإن قالوا: إذا استحال كون المتحرك ساكنًا، والمجتمع مفترقًا، والنافع ضارًّا، والمؤلم ملذًّا، واستحال كون الموجب للتسخين موجبًا للتبريد، والموجب للتسويد موجبًا للتبييض، فهلّا قلتم باستحالة كون الأصل الواحد مُلِذًّا مؤلمًا وخيِّرًا شرِّيرًا؟ قيل له: إنما استحال كون المتحرّك ساكنًا، لأن ما به يتحرك ويسكن يتضادّ على المحل، فلذلك لا يصحّ ذلك فيه، واستحال كون الجسم مجتمعًا مفترقًا لمثل ما ذكرناه الآن، لأن الاجتماع، وإن كان لا يضادّ الافتراق على الحقيقة، فهو يضادّ ما يحتاج الاجتماع في الوجود إليه من المجاورة، فلذلك استحال ذلك فيه. وأما كون النافع ضارًّا، فلا يمتنع في حيَّين وفي حيٍّ واحد في حالين، لصحة اختلاف الشهوة والنفور فيهما. وأما في الحيّ الواحد في حالة واحدة فيستحيل لأمر يرجع إلى استحالة كونه مشتهيًا له ونافر الطبع منه.

وكذلك القول في كون الشيء الواحد مؤلمًا مُلِذًّا، فأما المعنى الواحد فإنما لا يصحّ كونه مُوجِبًا للتسخين والتبريد، لأن ما يسخن الشيء به من

الحرارة يضادّ ما يبرد به من البرودة، فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد مُوجبًا لتسخين الجسم وتبريده. هذا هو الأصل في التبريد والتسخين، وإن كان يستعمل في التعارف التبريد في الثلج، إذا علت أجزائه على الماء وغيره، والتسخين في النار إذا غلبت أجزاؤه على ما يسخن بها. وعلى هذا الوجه يستحيل في الشيء الواحد أن يسخن ويبرد، لأنه يستحيل أن يُوجِب اختلاطه بالماء كِلا الأمرين لاستحالة كونه على كِلا الصفتين.

فأما ما يُوجِب التسويد فإنه يستحيل أن يُوجِب التبييض لكون المُوجِب لهذين الأمرين ضدَّين؛ ومن حق ما أوجب الصفة إيجاب العِلل للمعلول أن يقتضي تضادّ موجبه تضادّه.

وليس كذلك حكم الفاعل للخير والشر، لأنه يفعل ما يفعله باختياره، لا أن ذاته تُوجِب ذلك إيجاب العِلَل للمعلول. فغير منكر أن يكون الفاعل الواحد يفعل الخير والشر.

واعلم أن الخير والشر لا يتضادّان على الفاعل ولا على الجملة الواحدة الحيّة ولا على المحل. فلا وجه يمنع من كون الفاعل فاعلًا لهما جميعًا في حال واحدة. يبيِّن ذلك ما قدّمناه من أن نفس اللذّة قد تكون ألمًا ولا يمتنع أن يجتمع في المحل الواحد ما يلتذّ به أحد الحيَّين ويألم به الآخر من الطعم والرائحة، ولا يُوجِب سائر ما يلتذّ به ويألم به الحيّ منّا حالًا؛ فيقال إنه يتضادّ عليه. فقد ثبتت صحة ما قدّمناه. وإنما لا يصحّ من الفاعل الواحد أن ينفع نفسه أو غيره بالشيء الواحد ويضرّها بها لِما قدّمناه من أن ذلك يؤدي إلى كونه مُشتَهيًا للشيء ونافِر الطبع عنه؛ وهذا يستحيل. هذا لو كان الخير هو اللذّة والشرّ هو الألم على ما يظنونه، فكيف والخير عندنا هو النفع الحسن، والشرّ هو الضرر القبيح؟ ومتى أجرى هذا الوصف على ضرر حسن فعلى وجه المجاز. فإذا صحّ ذلك، ثبت أنه لا تضادّ بينهما في الحقيقة على كل وجه.

فإن قيل: إن وقوع الخير والشرّ من الفاعل الواحد يُوجِب كونه خيِّرًا شرِّيرًا، وذلك يستحيل، قيل له: إنه لا يمتنع وقوع ذلك منه، ويُوصَف بكِلا

الصفتين على جهة الاشتقاق كما يوصَف بأنه محرِّك مسكِّن بفعل الحركة والسكون في محلين.

فإن قيل: فهذا يُوجِب أن يصفوه بأنه عادل جائر، فإذا استحال ذلك، بطل ما قلتموه، قيل له: إنه لا يمتنع وصفه بذلك على جهة الاشتقاق على ما قدّمناه.

على أن الثنوية لا يصحّ تعلّقها بذلك؛ لأنها إن كانت لأجل ذلك تمنع من كون الخير والشر واقعًا من واحد، فيجب أن تُجيز وقوعه منه في حالين، وإن منعته في حالة واحدة. وهذا في أنه يبطل قولهم كالقول بصحة ذلك منه في حالة واحدة.

فإن قيل: فيجب على هذا أن يستحق الفاعل الواحد الذمّ والمدح في وقت واحد؛ وإذا استحال ذلك، علم استحالة وقوع الخير والشر من فاعل واحد، قيل له: متى فعل الخير والشر، فإن استويا في القدر، لم يستحق مدحًا ولا ذمًّا؛ لأن المستحق عليهما قد حصل فيه الإحباط والتكفير، على ما نبيّنه في الوعيد، وعلى ما نعقله من حال المُسِيء إلى غيره والمُحسِن إليه، إذا عادل إحسانه إساءته؛ وإن كان أحدهما أزيد، كان بما يستحق عليه من مدح أو ذمّ أولى على ما يعقله من حال الجامع بين الإحسان إلى غيره والإساءة إليه.

وما ذكرناه من أن الفاعل الواحد قد يفعل الخير والشر إنما أشرنا به إلى الفاعل منّا لأنه موضع الخلاف؛ فأما القديم تعالى، فإنه يتعالى عن فعل الشرّ في الحقيقة. فأما الآلام، فإنه عزَّ وجلَّ قد يفعلها على وجه يحسن عليه بأن تكون مستحقة كالعقاب الذي يفعله في الآخرة أو يأمر بتعجيله في الدنيا، وكالأمراض التي يفعلها للاعتبار بشريطة التعويض، ولا يفعل المضار لدفع ضرر عن المضرور لقدرته على إزالة الضرر عنه من غير ضرر. فليس لأحد أن يتعقب ما ذكرناه على سبيل الإطلاق من أن الفاعل قد يفعل الخير والشر بأن يحمل ذلك منّا على أنّا أردنا به القديم سبحانه. على أن الواحد منّا قد يفعل الحسن والقبيح في حالة واحدة، وقد يُسيء ويُحسِن في حالة واحدة، وإن لم يُحسِن أن يذمّ ويمدح في حالة واحدة، وقد يُسيء ويُحسِن في حالة واحدة، وإن لم

يُحسِن أن يذمّ ويمدح في حالة واحدة، فحمل أحد الأمرين على صاحبه لا يصحّ.

[إلزام شيوخ المعتزلة لهم]

وقد ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، القول بقبح الأمر والنهي والذّمّ والمدح مع علمنا بحُسنهما في العقول. وذلك أن الأمر على قولهم إنما يحسن للنور لأنه الذي يقع منه الخير؛ والنهي لا يصحّ إلا للظلمة، لأنها تختص بفِعل القبيح؛ وهما جميعًا مطبوعان على الخير والشرّ لا يصحّ منهما الانفكاك منه؛ فيجب قبح أمرهما ونهيهما كما يقبح في رجلين رُمِيا من شاهق في حال نزولهما في الجو أمر أحدهما بالنزول ونُهِي الآخر عنه، لما كان النزول فيهما مما لا يصحّ لهما الامتناع منه. وإذا قبح الأمر والنهي، قبح الحمد والذمّ لِما له قبح الأمر والنهي.

وهذا الكلام في الديصانية في النهي والذمّ خاصة؛ لأن عندهم أن الظلمة موات لا تعلم ولا تعقل؛ فيجب أن لا يحسن نهيها لأمرين: أحدهما أنه لا تعقل النهي ولا تعلمه. والثاني أن الشر يقع منها بطبعها. ولا فصل بين مَن أجاز النهي عن الشر مع هذا القول وبين مَن أجاز نهي الجماد وأمره وأمر الزمِن بالسعي ونهي الإنسان عن الطيران في الهواء. فقد صحَّ أن هذا واضح السقوط.

فإن قالوا: إن النور وإن وقع الخير منه بطبعه فقد يصحّ أن يتصرف من خير إلى خير؛ لأن ضروب الخير كثيرة؛ فلا يصحّ ما ألزمناه، قيل له: إن جنس الخير عندكم جنس واحد؛ لأنكم إن قلتم باختلافه لزمكم إثبات فاعلين له مختلفين، وإن كان فاعله واحدًا، فيجب صحة كون الفاعل للخير والشر واحدًا، وإذا صحّ أنه جنس واحد، صحّ ما قدّمناه على أنه إن ثبت أنه يختار خيرًا على خير، فهلّا صحَّ أن يختار خيرًا على شر؟ وذلك يبطل قولهم إنه لطبعه لا يفعل إلا الخير.

على أنه كان يجب على مذهب المنانية أن يكون حسن أمرنا للنور حسن أمرنا للواحد منّا، بل كان يجب أن يكون للأمر بالحسن الذي لا يرتاب بحُسنه

هو أمر هذه الأنوار المضيئة دون الواحد منّا، لأنه لا أحد منّا إلا وهو ممتزج من الأمرين. وفي بُطلان ذلك دلالة على فساد ما يذهبون إليه.

وقد ذكرت في الشرح أن الثنوية لا تخلو من أحد الأمرين: إما أن يجعلوا النور والظلمة مدبِّرين للعالم، ويجعلون العالم معنًى ثالثًا على ما ذهب إليه المرقيونية، فيكون وجه كلامهم إن تكلموا في حدوث العالم ونفي المدبِّرين القديمين بما تقدم من كلامنا، أو يقولوا في العالم إنه مزاج من النور والظلمة، وليسا بمعنيين غير العالم، فما دَلَلْنا به على حدوث الأجسام يبطل مذهبهم.

والذي حكاه عن المرقيونية لا يصحّ، لأنهم لا يذهبون إلى أن العالم أصل ثالث لأن من قولهم إنه مزاج من الظلمة والنور، والأصل الثالث على ما حكيناه عنهم، ولا يثبتون الأصل الثالث مدبرًا لهما جميعًا، بل من قولهم إن النور أعلى حالًا منه، وإنه يدبره ويخلصه من الظلمة، والذي ألزمهم من أن ما ذكرناه من حدوث الأجسام ونفي قديم ثانٍ يبطل قولهم فقد بيَّنَّا صحته فيما تقدم.

[إلزامات السَّلف لهم]

وقد ألزمهم السلف، رحمهم الله، مسائل بيَّنوا بها انتقاض قولهم. فمما ألزموهم أن قالوا لهم: حدِّثونا عن القائل إنه ظالم شرِّير باغٍ على النور، مَن هو؟ فإن قالوا: النور، لزمهم إضافة الكذب إليه، لأنهم عندهم بالضدّ من هذه الصفات، وإن قالوا: هو الظلام، قيل لهم: أفصدق فيما قاله أم كذب؟ فإن قالوا: صدق في قوله، أضافوا الصدق إليه، وعندهم أن الصدق والعلم من النور، وإن قالوا: كذب، قيل لهم: فيجب أن لا يصحّ من أحد أن يصدق في هذا الخبر على وجه.

ويجب إذا قال: إني قتلت النفس المحرمة، أن لا يكون صدقًا منه أيضًا. ولا فرق بين مَن أنكر ذلك وبين مَن أنكر وجود صدق في العالم. ويجب أن يكون من أظهر مذهب الثنوية فقُتِل عليه ظلامًا، لأن إظهاره عليه أعقبه القتل، والحق يؤدي إلى القتل. فإن قالوا: إنه وإن صدق في هذا القول، فمن حيث

قصد بالصدق الاستهزاء، كان مذمومًا، قيل لهم: إن الصدق لا يجوز أن يقبح عندكم لمعنى، كما لا يصحّ أن ينقلب الخير شرًّا والخيّر شرّيرًا، فالتعلّق بما ذكرتموه لا يصحّ.

ومما ألزموهم أن قيل لهم: خبّرونا عمّن نفى أن يكون ثنويًا ولعن أهله، وتبرّأ منهم، ثم قال بذلك على وجه يعرف قصده فيه مَن هو؟ فإن قالوا: إنه النور، أضافوا إليه الباطل، وإن قالوا: إنه الظلمة، أضافوا إليها الحق؛ وذلك ينقض مذهبهم.

ومما سألوا عنه أن قيل لهم: خبّرونا عمّن قتل ثم ندم وتاب مَن هو؟ فإن قالوا: إن القاتل في الحقيقة لا يجوز أن يندم ويتوب، قيل لهم: فيجب أن تكون هذه التوبة قبيحة؛ لأنها ندم على غير ذنب، بل ذلك مما لا يكاد يقع من عاقل، لأنه مع علمه أنه لم يُقدِم على جُرْم لا يصحّ أن تقع منه التوبة. وعندهم أن النور يعلم من نفسه أنه لا يقدم على القتل فإذن لا يصحّ وقوع التوبة منه. فإن قالوا: إن التائب جزء من الظلام غير القاتل، والتوبة قبيحة منه، قيل له: إن القاتل يعلم من نفسه في حال القتل أنه القاصد إلى القتل، ووقع ذلك بحسب قصده. ويعلم في الثاني أنه النادم، وإذا كان الحال هذه، فلا فرق بين مَن قال إن القاتل لا يصحّ أن يكون تائبًا وبين مَن قال إن المتحرّك لا يصحّ أن يكون ساكنًا في حال أخرى ونفي كون الشيء الواحد قائمًا قاعدًا مجتمعًا مفترقًا في حالين.

وبعد، فإنه يجب إذا قال القائل: إني تائب من كل قتل كان منّي ومن كل فساد أن يكون ذلك من فعل القاتل لا محالة، لأنه لم يعيّن ما تاب منه، فلا يصحّ أن يعترض فيه بما تقدَّم. فإن قالوا: إن التوبة وقعت من القاتل في الحقيقة وهو النور، فقد أضافوا القتل إليه، وذلك ينقض مذهبهم. وإن قالوا: إنه الظلمة، فقد أضافوا التوبة إليها، وفي ذلك نقض المذهب.

ومما سُئلوا عنه أن قيل لهم: خبّرونا عن المعتذر من جرمه، مَن هو؟ فإن قالوا: غير المجرم، كلّموا فيه بما قدّمناه. وإن قالوا: إنه المجرم، لم يَخْلُ من أن يكون النور؛ فذلك يُوجِب إضاف الجرم إليه، أو الظلمة وذلك

يُوجِب إضافة الاعتذار إليها. وفي ذلك نقض مذهبهم. وقد قال بعضهم: إن المعتذر غير المجرم وهو بمنزلة مَن جنى غلامه على غيره فاعتذر إلى المَجني عليه من جناية غلامه أو بمنزلة الراكب للدَّابَّة إذا رمحت رجلًا فيعتذر إليه من ذلك أو بمنزلة اعتذار الولد من جناية ولده، فيقال لهم: إن مَن ذكرتموه ليس يعتذر من فعل غيره في الحقيقة وإنما يتوجّع مما لحق المَجني عليه ويُورِد عليه ما هو بصورة الاعتذار تطييبًا لنفسه. وكل عاقل يفصل بين هذا الصنيع وبين الاعتذار في الحقيقة. وبعد، فإن هؤلاء إنما حَسُن ذلك منهم؛ لأن تلك الجناية قد أتت عن تقصير كان منهم في تأديب الغلام والولد وفي سوق الدابة، من حيث كانوا هم المُصرفين للجاني، فيصير الفعل الواقع منه كأنه واقع منهم. ولذلك لا يصحّ أن يعتذر الرجل من جناية مَن لا تعلّق بينه وبينه على وجه. ولا يمكن أن يقال ذلك في اعتذار الظلمة من جناية ظلمة أخرى، لأنها ليست بمُصرِفَة لتلك الظلمة ولا لها بها تعلّق، ولا يصحّ أن يقال ذلك في اعتذار النور من جناية الظلمة، لأنه لا تعلّق بينه وبينها، ولأن النور المُمازِج كالمأسور للظلمة؛ ولذلك إذا تمكَّن من الخلاص تخلّص من الظلمة، فالظلمة كالمُستَولِيَة عليه لا أنه متسوِّل عليها، فيجب أن يكون اعتذاره من فِعلها بمنزلة اعتذار الوالد من فِعل ابنه، والغلام من فِعْل سيده. والمثال الذي يليق بذلك ضدّ ما قالوه.

ومما سُئِلوا عنه أن قيل لهم: خبِّرونا إذا علم الإنسان أنه قد جار على زيد اليوم وأساء إلى خالد بالأمس، أليس ذلك علم في الحقيقة؟ فإن أبوا ذلك، قيل لهم: فما أنكرتم أن مَن علم أنه عدل على غيره وأحسن إليه أنه يصحّ أن يكون عالمًا في الحقيقة، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون في العالم علم بفعل قد فعله على وجه من الوجوه؟ ولا فرق بين مَن قال ذلك وبين مَن قال إن الذي حضر اليوم غير الذي غلب بالأمس، والذي سكت الآن غير الذي تكلم من قبل، والذي التحى غير الذي كان أمرد من قبل، والذي فارق مكانه غير الذي كان فيه، وذلك أعظم من مذاهب أصحاب التجاهل.

فإن قالوا: لو جاز أن يكون الذي أساء هو الذي أحسن، لصحَّ أن يكون المبرّد هو المسخِّن، قيل لهم: لو صحَّ أن يكون المتكلم هو الذي كان ساكتًا

والمتحرِّك هو الذي كان ساكنًا، لصحَّ أن يكون المبرِّد هو المسخِّن، فإن لم يوجِب ما عارضناكم به ذلك، لم يُوجِب ما ذكرتموه. وبعد، فإن ما أنكروه أظهر مما استشهدوا به، لأن العلم بأن الذي أخذ مال غيره وظلمه هو الذي كان قد أحسن إليه من أوائل العقل يعرفه أحدنا من نفسه ومن غيره، فالعلم بأن المسخن لا يصحّ أن يكون مبرِّدًا ألطف منه، فمَن أنكر الأوضح، لم يمكنه التعلّق بالأخفى، وكان كمن يناظر أن يلزمه ارتكاب الأمرين والتسوية بينهما. وبعد، فإن المسخن لا يمتنع أن يكون هو المبرِّد في حالين، فيجب أن يجوزوا كون المُحسِن اليوم هو المُسيء بالأمس، فقد صحَّ لزوم ذلك لهم على كل حال.

ومما يبيِّن فساد قولهم أن الحوادث فيها لذّة مَحضَة وألم مَحْض وفيها ما يؤدي إلى أحدهما وفيها ما يؤدّي إليهما جميعًا، فيقال لهم: أليس قد يؤدّي الشيء الواحد إلى لذّة وغمّ وسرور؟ فإن أبوا ذلك، يبيِّن لهم ما لا يُحصَى كثرة من أمثلته نحو: مَن غصب رجلًا مالًا فسُرَّ بأخذه وانتفع واغتمَّ الآخر المغصوب منه بذلك وألِمَ إذا كان محتاجًا إليه. وكذلك استرجاع المغصوب منه ماله، ومثل مرض الغاصب وضعفه عن منع المغصوب منه عن أخذ ما غصب منه؛ لأن ذلك يسرّ المغصوب منه ويغمّ الغاصِب، ومثل الخبر عن المطلوب أنه في الدار؛ لأن ذلك إذا ان صدقًا، أدّى إلى سرور الطالِب لقتله لشفاء غيظه وإلى ضرر المطلوب وغُمَّ به من حيث يؤدي ذلك إلى قتله، ومثل الطعام الذي يضرّ العَليل أكْله وينفع الصحيح، وكذلك إدراك الرائحة، ومثل الضوء الذي يتأذّى به مَن يريد الاستتار عن عدوّه وينتفع به طالِب الطريق، ومثل الحرّ الذي يتأذّى به المَحرور وينتفع به المقرور، والبرد الذي يتأذّى به المقرور وينتفع به المحرور، ونظائر ذلك تكثر، فيقال لهم: إذا كان ذلك مؤدِّيًا إلى التلذاذ الحيّ وتألّمه أو إلى غمّه وسروره أو التذاذ واحد وتألّم آخر، فمَن الفاعل له؟ فلا يخلو القول فيه من وجوه. إما أن يقولوا: لا فاعل له، أو إن فاعله النور أو الظلمة، أو إن له فاعلًا ثالثًا. فإن قالوا: لا فاعل له، لزمهم مثله في كل خير وشرّ، وفي ذلك إبطال طريقهم إلى القول بالاثنين. وإن قالوا: فاعله النور، نقض قولهم إنه لا يُضاف إليه ما يؤدي إلى

ألم وغمٌ. وإن جاز ذلك فيه، جاز أن يضاف نفس الألم والغمّ إليه؛ لأن ما أدّى إليهما في حُكمهما. وإن قالوا: إن فاعله الظلمة فقد أضافوا إليها ما يؤدّي إلى سرور ولذّة؛ وتجويز ذلك يُوجِب تجويز إضافة اللذّة والسرور إليهما. وإن قالوا: إن له فاعلًا ثالثًا، نقضوا قولهم بالاثنين.

وأما المرقيونية فإن إضافتها ذلك إلى الثالث لا تصحّ؛ لأن من قولها إن الخير من فِعل النور والشرّ من فِعل الظلمة، فما أدّى إليهما يلزمهم إضافته إليهما. ومتى أضافوا ذلك إلى الثالث، لزمهم إضافة كل خير وشرّ إليه، وفي ذلك إخراج النور والظلمة من أن يقع منهما شيء لطبعهما. وعلى هذا الوجه يلزمون الكلام في الظلمة إذا أرادت التشبّث بالنور وتشبثت به، لأن ذلك يؤدّي إلى فرحها وغمّ النور ولذلك قالوا: إن الظلمة تطلب التشبّث عند نظرها إلى صفاء النور وطِيب ريحه وإن النور يطلب التخلّص منها. وكذلك القول في تخلّص النور من الظلمة لأن ذلك يُوجِب مدحه واغتمام الظلمة. وهذه طريقة بيّنة في هذا الباب.

ويقال لهم: أليس المُريد للخلاص هي الجملة، وكذلك الكارِه؟ فإن قالوا: إنها الجملة، فقد أضافوا الشر والخير إليها؛ وإن قالوا: إن المريد بعض الجملة، والكارِه بع آخر، لزمهم أن تكون الجملة مريدين وأن لا تتصرف بإرادة واحدة.

ويلزمهم على طريقتهم أن لا تحصل للجملة الحيّة مُناصفة واحدة، وأن لا يجوز خروجه عن صفة قد استحقّها، وأن يستحيل وقوع الفعل الواحد منها، وأن لا يوجد في العالم مَن أحسن ثم أساء، أو علم ثم جهل، أو عدل ثم ظلم، أو أراد الشرّ ثم ندم، أو وعد فأنجز ثم وعد فأخلَف؛ وما أدى إلى جحد ذلك مع ظهوره يجب القضاء بفساده.

على أنه يلزمهم إن قالوا إن حيِّز النور غير حيِّز الظلمة، ولا بدّ لهم من ذلك؛ لأنه إن كان حيِّزهما واحدًا فليس هناك مُمازجة جوهر لجوهر. فإذا لم يكن هناك مجاورة، فهما جوهر واحد في الحقيقة؛ وذلك يُوجِب عليهم القول بأنهما فاعل واحد؛ وذلك نقض مذهبهم.

ويقال لهم: فيجب أن يفصل النور بينه وبين ما جاوره من الظلمة؛ لأن من صفته العلم بطبعه، كما أن من صفته فعل الخير. وهذا يُوجِب أن يعلم أحدنا إذا أحسن مَن المُحسِن ويفصل بينه وبي غيره من أجزاء الظلمة. ويجب على هذا الوجه أن يجب الذي يقع الخير منه وهو بعض جملته خروجه من جملته ومفارقته لها ليتخلّص من المزاج. وذلك مما يعلم الإنسان من نفسه خلافه. ويقال لهم: خبّرونا عن الحيّ، أيجوز خروجه من كونه حيًا؟ فإن أجازوا ذلك، لزمهم أن يكون حيًا لمعنى: ولزمهم تجويز خروج النور من كونه نورًا وكونه خيرًا، كما جاز خروجه من كونه عالِمًا حيًا، وإن كان كل ذلك للطبع؛ وإن لم يجوِّزوا خروجه عن كونه حيًا، فيجب أن يكون في كل وقت وجد حسّاسًا درّاكًا مميزًا كهو الآن.

وهذا يؤدي إلى أمرين فاسدين: أحدهما أنه يُوجِب أن يكون الواحد منّا ذاكِرًا لسائر أحواله. وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، أن يكون النور المُمازِج من نفسه حال خلاصه وحيث كان مُباينًا غير مأسور كما يذكر المجوس في السجن الوقت الذي لم يكن محبوسًا فيه، ويفصل بين حاله الآن وبين حاله من قبل، على منهاج ما ألزموا أصحاب التناسخ(١) على قولهم بأن الطفل كان مُكَلَّفًا من قبل ثم نُسخ. والوجه الثاني أنه يلزمهم نفي الموت ومن قولهم أن الظلمة مُميتة ضارّة. وقد علمنا أيضًا من غير جهة موافقتهم حدوث الموت وخروج الحيّ من كونه حيًا، فيقال لهم: خبِّرونا عن هذا الموت. هو من فعل النور في نفسه، أو في نور غيره، أو في ظلمة هو، أو من فِعل الظلمة في نفسها، أو في ظلمة أخرى، أو في النور؟ لأنه لا يمكنهم أن يقولوا: إنهما يفعلانه في شيء ليس بنور ولا ظلمة؛ فقد علم أن الموت تفوت معه اللذّات أجمع، فل يمكن أن يقال إنه خير. فيجب أن يكون إن فعله النور أن يكون فاعلًا للشر. وإن قالوا: إنه كما يفوت معه اللذة فكذلك يفوت معه الألم والغمّ، قيل لهم: فيجب أن يكون خيرًا شرًّا وأن لا يصحّ أن يفعله نور ولا

---

(١) هم الذين يعتقدون أن الروح عند انفصالها عن الجسد، تُنسَخ في بدن آخر. ومن فِرَقهم: الخرمية، والمزدكية، والمحمرة، وغيرها. (التنبيه والرّدّ ص ٢٧، ٢٨؛ المِلَل والنِّحَل ١/٢٨٨؛ خلاصة الأديان ص ٣٠؛ دائرة المعارف الإسلامية ٥/٤٨٦، ٤٨٧).

ظلمة. وكذلك إن قالوا: إن الظلمة تفعله؛ فيلزمهم على كل حال أن يكون النور قد مات أو الظلمة قد ماتت، وفي ذلك نقض قولهم إنهما حيَّان لطبعهما. وإذا جاز ذلك فيهما جاز خروجهما من جوهرهما وطبعهما، وذلك يهدم القول الثاني.

وبعد فإنه يلزمهم إذا وصفوا الظلمة بأنها حيّة أن يصفوها بصفة الإدراك والعلم والقدرة، ولولا ذلك لَما صحَّ منهم أن يصفوها بالفعل وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبّث به ومحاربته، على ما يهذون، فيقال لهم: إذا جاز أن تساوي النور في كونها حيّة عالِمة، فهلّا صحّ أن تساويه في كونه خيّرًا فاضلًا، وفي ذلك إبطال مذهبهم. ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سوّوا بينهما في كونهما حَيَّين عالمين مدركين فاعلين، وفي ذلك هدم مذهبهم، ويلزمهم إبطال قولهم بتباينهما؛ لأن حالهما إذا كان متساويًا من كل وجه، فيجب امتزاجهما أبدًا. ويلزمهم لقولهم بخروجهما من التباين إلى الامتزاج أن يجوّزوا عدمهما، وإن كانا قديمين، وعجزهما، وإن كانا قادرين لطبعهما وانقلاب طبع كل واحد منهما عمّا هو عليه، فيصير الخيِّر منهما شرِّيرًا والشرِّير خيِّرًا، كما جوَّزوا الامتزاج بعد التباين، والتباين بعد الامتزاج. على أنه يلزمهم إذا أثبتوهما فاعلين أن يكونا قادرين. وإذا كانا كذلك، فيجب أن يقع الفعل منهما باختيارهما، لأنه ليس وقوع الفعل لا من فاعل بأبعد من وقوع فعل لا من مختار إذا كان عالـمًا. ومتى قالوا إن الفعل يقع بالطبع أريناهم أن في الأفعال ما يقع بحسب اختيار الفاعل وكلَّمناهم بما تقدَّم ذكره على أصحاب الطبائع. على أن أحدنا قد يُؤثِر الفعل على ضدّه ويترك الفعل إلى خلافه مما كان يصحّ أن يفعله؛ وفي ذلك إبطال القول بالطبع.

على أن من قول بعضهم أن النور المُمازِج للظلمة، إذا غلبت الظلمة وطال مكثه، وقع منه الشر، وذلك يُوجِب عليهم جواز وقوع الشر من النور والخير من الظلمة، ويبطل سائر ما يتعلقون به من أن ذلك يقع منهما بالطبع فلا يجوز تغيّرهما عمّا يقتضيه طبعهما، ويلزمهم أن يجوِّزوا غلبة النور على الظلام، فيقع منه الخير. وتقصّي سائر ما ألزمناهم يطول، وما أوردناه منه ينبّه على ما تركناه.

[٣ ـ] فصل في ذكر شبههم والجواب عنها

أحد ما تعلّقوا به أن الخير والشرّ يستحيل، مع تضادُّهما، وقوعهما من فاعل واحد، كما يستحيل أن يحصل التبريد والتسخين بالشيء الواحد والتبييض والتسويد بالشيء الواحد. واستدلّوا على أن الخير يضادّ الشرّ بمثل ما يعلم به أن السواد يضادّ البياض والبرودة تضادّ السخونة، وهو استحالة اجتماعهما. قالوا: فإذا وجب إثبات فاعلين لهما، ولم يصحّ مُحدِث للعالم سواه، فيجب إثبات أصلين قديمين على ما قلناه.

الجواب أنّا قد بيَّنّا من قبل أن الخير لا يضادّ الشر، وأن الشيء الواحد قد يقع على وجه يكون خيرًا، وكان يصحّ وقوعه على خلافه فيكون شرًّا، إذا أُريد بالخير والشرّ اللذَّة والألم أو أُريد به الحسن والقبيح؛ وبيّنّا أن الشرّ في الحقيقة هو الضرر القبيح والخير هو النفع الحسن، وأن الألم لا يُوصَف بأنه شرٌّ لكونه ألمًا، ولا النفع يُوصَف بأنه خير لكونه نفعًا؛ وبيّنّا أنهما لا يتضادّان على جملة ولا على محل ولا على الفاعل. وفي ذلك إسقاط تشبيههم ذلك بالتبريد والتسخين. على أنّا قد بيَّنّا أن الذات الواحدة إنما استحال وقوع التسخين والتبريد بها؛ لأن وقوع ذلك مُوجِب، فلا يصحّ حصول كِلا الصفتين عنها وكذلك التحريك والتسكين والخير والشرّ يقعان من الفاعل باختياره؛ فلا يمتنع في حال واحدة أن يفعل الخير بإحدى يديه والشرّ بالأخرى. وبعد، فإن تضادّ ذلك يمنع من فعله لهما في حالة واحدة ولا يمنع ذلك في حالين، كما يجوز في الجسم الواحد أن يبرد بعد كونه مسخنًا إذا تغيّرت الأعراض عليه؛ وإنما لم يصحّ أن توجب الذات الواحدة كون المحل محرّكًا مُسَكّنًا في حالين؛ لأن العلّة لا يجوز أن تُوجِب صفتين ضدَّيْن لِما في ذلك من قلب جنسهما. ومتى عنينا بالمبرد نفس البرودة، لم يصحّ أن يكون هو المسخن لهذه العلّة. وإذا أُريد به الجسم كالثلج والنار، صحَّ فيه ما قدّمناه. على أن الفاعل الواحد، إذا جاز أن يحرّك ويسكّن، ويجمع ويفرّق، ويقوم ويقعد، ويعلّم ويُجَهّل، إما في حال واحدة أو في حالين، وفارق حاله حال وقوع التبريد والتسخين بالشيء الواحد، فهلّا جاز أن يفعل الخير والشر ويفارق حاله فيهما حال التبريد والتسخين؟ وأكبر ما يجب من سؤالهم تسليم تضادّ الخير والشر؛ وذلك لا يمنع من كون فاعلهما

واحدًا؛ لأن الفاعل الواحد قد يفعل الضدَّين بعضويه في حال واحدة وبعضو واحد في حالين.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: قد ثبت أن كون الفاعل الواحد خيِّرًا شرِّيرًا يتنافى كتنافي كونه عالِمًا بالشيء جاهِلًا به، فيجب أن يكون الفاعل للخير غير الفاعل الشر.

الجواب أن كونه خيِّرًا يفيد كثرة وقوع الخير منه، وكونه شرِّيرًا لا يفيد إلا كثرة وقوع الشر منه وقد بيَّنَّا من قبل صحة وقوعهما جميعًا من فاعل واحد، نحو أن يتصدق بإحدى يديه ويلطم غيره بأخرى، وبيَّنَّا أن ذلك لو تنافى في حال لم يتنافَ في حالين، كما لا يتنافى كونه عالمًا جاهلًا في حالين، وبيَّنَّا أن ذلك بمنزلة كونه مُحرِّكًا مُسكِّنًا وجامعًا مُفَرِّقًا وقاعِدًا ومُريدًا كارهًا، فإذا لم يتنافَ ذلك في حال أو في حالين، فيجب أن يجوِّزوا مثله في كونه خيرًا شرِّيرًا، وفي ذلك إسقاط السؤال. ومتى صحَّ وقوعهما جميعًا منه على ما ذكرناه، جاز أن يكثر من الشر ومن الخير أيضًا، ويكون خيرًا شرِّيرًا لإكثاره منهما، كما جاز أن يفعلهما، وإن لم يكثر منهما.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: لو صحّ كون الفاعل الواحد خيرًا شريرًا، لصحّ كونه ممدوحًا مذمومًا مستحقًّا للتعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة، فإذا تضادّ ذلك، وجب استحالة كونه خيرًا شريرًا، فيجب لذلك إثبات فاعلين وأصلين أحدهما يكون منه الخير والآخر يكون منه الشر.

الجواب أنّا قد بيَّنَّا من قبل أن ما له استحال كونه مستحقًّا للمدح والذمّ والتعظيم والإهانة لا نُحيل كونه خيرًا شرِّيرًا في حالة واحدة، لأن ذلك يتنافى وجوده من جهة مستحق واحد لأمر يرجع إلى استحالة قصده إلى كِلا الأمرين وليس كذلك صحة وقوع الخير والشرّ منه في حالة واحدة. وقد بيَّنَّا أن وقوع الخير والشر منه لا يُوجِب استحقاق المدح والذم، لأنه لا يمتنع وقوع الإحباط فيهما فيخرج من أن يستحقهما جميعًا لتساويهما أو أن يستحق أحدهما لزيادة الآخر عليه، وبيَّنَّا أن تعلّقهم بذلك يُوجِب عليهم تجويز وقوع الخير والشر من

الفاعل الواحد في حالين. ومتى أحالوا ذلك بأن الخير يقع بالطبع والشر يقع بالطبع، فلا يصحّ في ذات واحدة أن تختص بكِلا الطبعين، قيل لهم: هلَّا جاز ذلك كما جاز أن يختص بطبع واحد يقتضي التباين ثم المزاج والمزاج ثم الخَلاص والحركة ثم السكون؟ وبعدُ فقد بيَّنَّا أن الفعل لا يصحّ وقوعه بالطبع؛ ولا بدّ من أن يقع بالاختيار. وكل ذلك يُسقِط ما قالوه.

ولسنا نُحيل كون الفاعل الواحد ممدوحًا مذمومًا، وإنما نُحيل كونه مستحقًّا لكِلا الأمرين. ولذلك يصحّ من أحد الرجلين أن نذمّه ومن الآخر أن نمدحه؛ وذلك يُسقِط كل ما تعلَّقوا به.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: إذا صحَّ لكم إثبات قديم لا يجوز وقوع الشر منه، ويختص بوقوع الخير منه، فهلَّا صحَّ ما قلناه في الأصلين، وأن أحدهما يختصّ بوقوع الخير منه، والآخر بوقوع الشرّ منه، وأن يستحيل أن يقع من كل واحد منهما ما يجوز أن يقع من الآخر؟

الجواب: أن القديم تعالى يجوز أن يفعل الآلام والملاذ؛ فقد أجَزْنا أن يفعل ما يُسَمُّونه خيرًا وشرًّا. على أنه يصحّ منه وقوع الشر في الحقيقة عندنا؛ وإنما لا يؤثره ولا يختاره لكونه عالمًا غنيًّا. وذلك يُسقِط تعلّقهم بذلك، لأنه يلزمهم تجويز وقوع الشر من النور وأنه لا يختاره. وفي ذلك إبطال قولهم إنه خُيِّر لطبعه وإنه ضد للشرّير. على أن الفاعل منّا قد ثبت أنه يفعل الخير والشر ويقصد إليهما فلِمَ صاروا بأن يحملوا قولهم على ما يقولونه في القديم تعالى، وإن كانوا لا يقرُّون به بأولى من أن يحملوه على الواحد منّا في الشاهد، وذلك ينقض مذهبهم.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: قد ثبت أن النور والظلمة يحدث فيهما ومنهما فعل، فإنهما لا يفعلان لغيرهما ولا لداخل يدخل عليهما، فيجب أن يقع ذلك منهما لأنفسهما ولجواهرهما. وهذا يُوجِب ما ذكرناه من وقوع الخير والشرّ منهما طباعًا.

الجواب: أنّا قد بيَّنًا أن النور والظلمة لا يجب كونهما فاعلين لا يصحّ ذلك منهما أصلًا، وبيَّنًا أن الفاعل يفعل لكونه قادرًا ويقدر إدا كان جسمًا لأجل معنى، لو عُدم لخرج من كونه قادرًا، وبيَّنًا أن الفاعل منّا يفعل بالاختيار لا بالطبع، وبيَّنًا أن الخير والشرّ جميعًا يقعان منه، وكل ذلك يُسقِط ما قالوه.

وبعدُ، فإن ما ذكروه، لو صحَّ، لم يمنع من إثبات قديم واحد أحدث الظلمة والنور وطبعهما على الوجه الذي ذكروه. فالتوصّل بما قالوه إلى أصلين قديمين لا يصحّ.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: الذي يدلّ على أن الأشياء من أصلين متضادّين أنا وجدنا الأجسام على ضربين: إما أن تكون ذوات ظل، أو لا ظلَّ لها. وقد وجدنا الأبدان الغليظة ذوات الظل، لأنها تنفي الضياء بظلّها الذي تطرحه، ولا ينفي الشيء إلا ما ضادّه. ومتى لم يكن لها ظل، بل وجب بوجودها نفي الظل، كالشمس وغيرها، عُلم أنه يضاد الظلمة، فعلمنا أن الأول ظلام، والثاني نور، ولم يكن في الأجسام ثالث سوى هذين، فجعلنا الأشياء من هذين الأصلين، وأضفنا الخير إلى النور والشر إلى الظلمة، لاختصاص النور بالأحوال الحسنة والظلمة بالأحوال القبيحة.

الجواب أن ما ذكروه يُوجِب انقسام الأجسام على قسمين، وليس فيه دلالة على أنهما قديمان، ولا على أن الخير والشر منهما، بل لا يدلّ ذلك على كونهما حَيَّين أو قادرين أو فاعلين، فيقال لهم: وما في نفي النور للظلمة وفي نفي الظلمة للنور ما يدلّ على أن الخير يقع من النور والشر يقع من الظلمة؟ وما الذي ينكر من اختصاصهما بما ذكرناه، وإن كانا محدثَيْن مدبَّرَيْن؟ وبعد، فإن هذه العلّة تُوجِب أن تكون الأجسام كلها من جوهر الظلمة، إلا الشمس والقمر، لأن ما عداهما ذوات ظل، وذلك ينقض عليهم. ومتى زعموا أن الأرواح التي في الأبدان من النور، لزمهم أن تكون عالمة بموضعها ومُحِبَّة لمفارقتها للأبدان التي هي الظلمة، وذلك مما نعلم من أنفسنا خلافه. على أن ما بيَّنّاه من جواز وقوع الخير والشر من واحد إلى سائر ما تقصَّيناه يُبطِل هذا

القول؛ وما دللنا به على حدوث الأجسام وعلى أن الفعل لا يقع إلا بالاختيار، وعلى نفي الطبع يسقطه أيضًا.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: قد وجدنا الشاهد من حقه أن يدلّ على الغائب؛ وقد علمنا أن كل ما نجده لا يخلو من نور وظلمة كالليل والنهار، فيجب أن يدلّا على أسر من جنسهما، لأنه لا يجوز أن يدل الشيء على خلافه، ولأن الشيء لو دلّ على خلافه، لدلّ على خلافه من كل وجه، وهذا يُبطِل دلالة الموجود على موجود، فيجب أن يدلّ على جنسه. وهذا يُوجِب إثبات أصلين: نور وظلمة، ويُوجِب القول بأنهما كانا متباينين من حيث علمنا أن النور متى خلا مما يُوجِب وقوفه فقد صعد لطبعه، وكذلك الظلمة ترسب سفلًا. فيجب إثباتهما فيما لم يزل متباينيْن على ما قدّمناه.

الجواب أن ما ذكروه لا يدلّ على إثبات أصلين قبل وجود ما وجدناه من النور والظلمة. لأن الشيء لا يدلّ على مثله، ولا يجب القضاء لأجل وجوده على وجود مثله من قبل. وقد دللنا على فساد هذه الطريقة في الاستدلال بالشاهِد على الغائب من قبل، وبيّنّا أن القول بها يؤدّي إلى أن يدلّ الشيء على أمثال لا نهاية لها، وبيّنّا أن ذلك يستحيل، وبيّنّا أن الشيء إنما يدلّ على غيره لتعلقه به كتعلّق الفعل بالفاعل إلى ما شاكله وأن ذلك لا يصحّ في دلالة النور على مثله، وذلك يُسقِط هذا الاستدلال. على أنه لو دلّ على مثله لم يُوجِب كون ذلك المثل قديمًا، لأن الفعل يدلّ على فاعله ولا يدلّ على كونه قديمًا، فمن أين أن الأصلين قديمان:

وبعد، فإن محصول قولهم أن الشيء يدلّ على نفسه، لأن عندهم أن هذا النور هو النور الذي كان من قبل، وأنه القديم، فكيف يصحّ القول بأنه يدلّ على نفسه؟ ومتى قال إنه يدلّ بوجوده الآن على أنه قد كان موجودًا في كل حال، فقد بيّنّا فساد هذه الطريقة على الدهرية.

على أن ما اعتلّوا به يُوجِب عليهم القول بأن النور لم يزل مُمازِجًا للظلمة، لأنه لم يوجد إلا كذلك، ولم يوجد نهار أيضًا إلا ويتعقبه ليل وظلام

بحيث هو فيه، فيجب أن لا يثبتوا النور والظلمة إلا على هذا الوجه. وفي ذلك إبطال قولهم بأنهما كانا متباينين ثم امتزجا.

على أنّا لا نسلم لهم أنه ليس في الأجسام إلا النور أو الظلمة، لأن في الأجسام ما يختص بصفة ثالثة وهو الأكثر منها. ومتى أرادوا بالظلمة ما طرح الظل والنور ما نفاه، فذلك منهم غلط في العبارة، لأن النور المعقول عند مَن يتكلم بذلك ليس هو ما قالوه. على أن الشيء الواحد قد يطرح الظل إذا وجد هناك ما هو أضوأ منه، وينفي على وجه آخر الظل، وذلك بيِّن من حال الأجسام. وهذا يُوجِب عليه القول بأنه ليس بنور ولا ظلمة، وكل ذلك يبيِّن فساد هذه العلة.

شُبهة أخرى لهم

ربما تعلقوا في تصحيح مذهبهم بأن العالم المنقسم إلى النور والظلمة لا يجوز أن يكون له محدث قديم: لأنه لو كان له محدِث قديم، لم يصحّ أن يفعل إلا لاختلاف يقع أو دفع مَضَرَّة، وذلك يُوجِب كونه جسمًا مُحتاجًا، لأن الفاعل لا يعقل كونه فاعلًا إلا على هذا الوجه. فإن قلتم إنه فعل ذلك بالطبع، لزمكم القول بقِدَم الأجسام، وذلك يُبطِل القول بأن لها محدِثًا، وإذا بطل بذلك وبغيره أن لها محدثًا، وجب كونها قديمة، وإذا صحَّ ذلك فيها، وجب اختصاص النور منها بما ذكرناه والظلمة بما وصفناه. وفي هذا تصحيح ما نقول به من الأصلين القديمين.

الجواب أن ما تعلقوا به من نفي المحدث قد بيَّنَّا فيما تقدَّم فساده ودللنا على أن الفاعل قد يفعل الحسن لحُسنه، وأن ذلك موجود في الشاهد، وأن المحدِث لا يصحّ أن يحدث الأفعال بالطبع، وأسقطنا كل ما يتعلق به في ذلك. وإذا بطل ما طعنوا في إثبات المحدَث القديم وإثبات الأجسام محدثة، فقد سقط ما قالوه.

وبعدُ، فليس إذا بطل المحدث القديم، وجب صحة مذهبهم، بل ذلك يُوجِب الشك والتوقّف، إلا أن يبيِّن بدليل مستأنف القول بإثبات أصلين قديمين، إلى سائر ما يقولونه، وإلا فليس ما قالوه بأولى من أن يتعلق أصحاب الطبائع وأصحاب الدهر بمثله في تصحيح مذاهبهم.

وكل ذلك يسقط ما تعلقوا به، ونحن نعطف الآن على ما حكيناه عنهم فنشير إلى إفساد ما تشتبه الحال فيه.

[٤ ـ] فصل في تتبع ما حكيناه عنهم والكلام في إبطاله

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين: من نور وظلمة، فقد بيَّنَّا فساد ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون المحدِث أحدثهما مركَّبين، وبيَّنَّا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة، وبيَّنَّا أن الجسم محدَث كالتركيب، وذلك يُبطِل القول بأنه مركب من شيئين. على أن التركيب إذا كان حادثًا، فمن أين أن له محدثًا من هذين الأصلين؟ وكيف يحدث الشيء من علّة، وقد بيَّنَّا أن الواحد منّا قد يركب غيره، ولا يكون المركّب حادثًا من علة، بل يكون حادثًا عن محدِث مختار، فهلّا وجب ذلك في سائر المركبات؟

ومَن قال منهم في التركيب إنه ليس بمعنى ممَّن ينفي منهم الأعراض، فقوله إنه مركب من شيئين لا يصحّ، ويجب أن يكون في التحقيق كأنه قال: إن الشيء مركب من نفسه، وهذا باطل.

فأما قولهم إنهما قديمان، فقد بيَّنَّا فساده. وأما قولهم إن حدوث الصَّنعة والتركيب لا يكون إلا من أصل قديم، فقد بيَّنَّا فساده وبيَّنَّا أن الشيء لا يكون حادثًا من شيء غيره، وأن المحدِث إنما يحدثه باختياره.

وقد حُكِي عن بعضهم أنه قال في الصنعة والتركيب إنه بعض النور والظلمة، وهذا يُوجِب أن يكون الشيء حدث من نفسه. وحدوثه من نفسه وقد كان موجودًا لا يعقل.

وأما مَن نفى منهم أن يكون التركيب معنى، فقد بيَّنَّا فساد قوله. ومَن قال إنه معنى سواه، فقد بيَّنَّا أنه يجب القضاء بحدوثه من محدِث مختار. وذلك يفسد قولهم إنه من أصل قديم.

وأما قولهم إنهما لم يزالا حسّاسين درّاكين سميعين بصيرين، فقد بيَّنَّا فيما تقدم أن في الأجسام ما ليس بحي وما يستحيل كونه قادرًا فاعلًا عالمًا، وهو على ما هو عليه، ودللنا على ذلك بوجوه، وبيَّنَّا أنه لو سلم أنها كلها حيّة لم يمكن القول بأنها حيّة لطبعها وكان لا بدّ من تجويز خروجها من كونها حيّة.

وكل ذلك يسقط بهذا القول. وبعدُ، فلو ثبت كونها كذلك الآن، لم يجب كونهما بهذه الصفة فيما لم يزل. ولا فرق بين تعلقهم بذلك وبين تعلّق الدهرية بمثله في أن العالم لم يزل بهذه الصفة. وذلك يُبطل قولهم بتباين النور والظلمة وحدوث الامتزاج، ويُوجِب عليهم موافقة الدهرية.

وأما قولهم إن هذين الأصلين مختلفان في النفس والصورة، فقد بيَّنّا من قبل أن الجواهر متماثلة، ويصحّ على بعضها ما يصحّ على سائرها. وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة إذا أُريد بالصورة كيفية تألّفه، وهو المعقول من هذه اللفظة، وأما إذا أُريد به ما به تبيّن الظلمة من النور من الأعراض، فلا بدّ من أن يختلفا فيه، وإن صحّ أن يتفقا فيه من بعد على ما نقوله في تماثل الجواهر.

وأما قوله إنهما متضادّان في الفعل والتدبير، فقد دللنا من قبل على أنه لا تدبير لهما ولا فعل، إلا أن نشير به إلى الفاعل منّا، وذلك لا يمكن أن يقال فيه إنه نور أو ظلمة إلا بعد أن يثبت ما يذهبون إليه من الأصلين وقد دللنا على أن ما ادّعوه من تضاد في الفعل في الخير والشر ليس بتضاد، وبيَّنّا سائر ما يلزم عليه.

وأما قولهم فجوهر النور فاضل حسن يختص بالصفاء وجوهر الظلمة يختص على ضدّ ذلك، إلى سائر ما ذكروه في هذا الباب، فقد بيَّنّا فساده، لأنّا قد دللنا على أن الخير والشر والصلاح والفساد لا يقع منهما بالطبع، ودللنا على فساد ذلك بوجوه افتراقهما في صفاء أحدهما وكدورة الآخر، لا فائدة فيه، لأنه مشاهد لا يدل على ما ذهبوا إليه.

وقولهم إن النور طيب الريح، فمما لا دليل عليه لأنه قد يكون نورًا ولا رائحة له أصلًا وقد يكون ظلمة ولا يختص بالرائحة.

وقولهم إن النور يختص بحُسْن المنظر فليس الأمر كذلك، لأن منظر الواحد منّا قد يكون أحسن من منظر النور الخالص، وإن كان مزاجًا من الأمرين.

وأما قولهم إنهما لم يزالا متباينين ثم امتزجا من بعد، فقد دللنا على فساد ذلك وبيَّنَّا ما يلزمهم عليه من نقض سائر ما يضيفونه إلى النور والظلمة بالطبع وأنه يجب تجويز خروجهما عنه.

وأما قولهم إن عالميهما غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما، فالذي يبطله ما بيَّنَّا به حدوث الأجسام وأن من حق المحدث أن يكون متناهيًا على أنهم لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة، فكيف يصحّ لهم إثباتهما غير متناهيين؛ ومن طريقتهم الاستدلال بما وجدوه.

على أنه قد حُكِي عن بعضهم أنهم قالوا بتناهيهما من سائر الجهات وزعموا أنه ينتهي إلى غير شيء فقول مَن قال لا يتناهى لا يصحّ بالدعوى. وتعلّقهم بأنه لو تناهى لوجب أن يتناهى إلى مكان، ولا بدّ من أن يكون هناك نور أو ظلمة، لا يصحّ، لأنه لا يمتنع أن يتناهى بأن ينقطع، وإن لم يكن وراء انقطاعه ما يكون جوهرًا أو غيره على ما يقولونه في العالم. ولولا أن ذلك كذلك لم يصحّ القول بتناهي الحوادث، لأن الجواهر إذا لم تتناه، فكذلك الأعراض الحالّة فيها، وفي ثبوت تناهي الحوادث كلها دلالة على بُطلان هذا القول.

وأما قولهم إن النور لم يزل فوق الظلمة أو إلى جانبها على حسب ما حكيناه من خلافهم، فهو فرع على مقالتهم، وفساده يقتضي فساد ما قالوه فيه؛ ولو ثبت كونهما قديمين، لم يصحّ فيهما شيء مما قالوه، لأنه كان لا يكون بأن يكون مُماسًّا له ومُجاورًا من وجه أولى من وجه، وكان لا يكون أحد الأمرين بأن يكون هو السابق أولى من الآخر سيما على طريقتهم في نفي الأعراض.

وقد اعتلّ بعضهم في التباين بأن قال: وجدت النور يطلب الخلاص فلو كان لم يزل غير متخلِّص لم يطلب خلاف ما لم يزل عليه. وهذا غلط؛ لأن في الأشياء ما يطلب المزاج فيجب أن يكون لم يزل ممازجًا على هذه العلّة. على أن عندهم أن الظلمة طلبت المزاج بالنور قبل أن تمازجه، وهذا يُوجِب أن تكون لم تزل ممازجة.

وقال بعضهم: وجدنا الصافي يطلب العلو، والكدر يطلب السفل، فعلمنا أن النور لم يزل مُباينًا للظلمة وأنه عالٍ عليها، وهذا غلط لأنه يُوجِب أن لا يكون النور مستقرًا على وجه كما أنه الآن لا يستقر إذا خلا مما يتشبث به. ومن مذهبهم أن النور كان مستقرًا في عالمه فكان يجب على هذه العلة أن لا يصل النور المُمازج عند التخلص إلى عالمه أبدًا؛ لأن عالمه إذا كان يتحرك صعدًا فكيف يصحّ وصوله إليه؟ وهكذا كما قلنا لهم في قولهم إن الأرض تهوي سفلًا إنه كان يجب أن لا تلحقها الريشة. على أنهم وجدوا الصافي يتكدر بعد صفائه ويصفو بعد الكدورة؛ ولم يجوِّزوا ذلك على النور مرة بعد أخرى؛ ولم يجدوا صافيًا لا كدورة فيه ألبتّة؛ لأن ما هذه حاله عندهم، يجب أن يلحق بعالمه، فلا يصحّ وجوده في عالم المزاج. وكل ذلك يُسقِط ما قالوه.

وأما ما اختلفوا فيه من تماسهما أو قول بعضهم إنهما يتحاذيان تحاذي الشمس والظل؛ وقول بعضهم إن بينهما فرجة، فمَن يقول بالأول يعتلّ بأنه لو كان بينهما فرجة، لكان ثالثًا غيرهما؛ وهذا بعيد، لأنه إنما يكون بينهما فرجة بأن يكون بينهما خلاء، والخلاء ليس بشيء يُشار إليه، فيقال إنه ثالث لهما، كما يقولونه فيما وراء العالم. ومَن كان بالوجه الثاني اعتلّ بأن أحدهما لو ماسَّ الآخر لكان متأذِّيًا به، لأن المُمازجة التي يحصل بها التأذي إنما تحصل بالمجاورة، فلو كانا متماسَّين لكان سبب الأذى حاصلًا. وقد بيَّنَّا فساد قولهم في ذلك، وأن الامتزاج لا يُوجِب التأذِّي، وليس هناك حيٌّ يتأذّى وإذ اقتضى التأذِّي، لم يكن النور بأن يتأذّى به أولى من الظلمة. وبد بيَّنَّا أن الأجسام محدثة، وذلك يسقط جمع ما قالواه.

وأما قولهم: إن كل واحد منهما خمسة أجناس، أربعة منها أبدان، وخامسها الروح، على ما حكيناه، فمن عجيب أمرهم أنهم جعلوا أحد الأبدان النور، ومتى كان أحد أبدانه، لم يبقَ هناك قسم آخر، فكيف يصحّ أن يقسم الشيء إلى نفسه؟ فيقال: أبدان النور أربعة: النار والنور والريح والماء. وكذلك القول في تقسيمهم أبدان الظلمة وإدخالهم في جملة القسمة نفس الظلمة. على أن الذي ذكروه لا فائدة فيه إلا تفصيل أنواع الأجسام وضروبها؛ فما في ذلك

من الدلالة على ما ادّعوه من أصلين قديمين وما ادّعوا أنه روح أبدان النور وهو النسيم، إن كانوا خصّوه بهذه الصفة لأنه المصرِّف للأبدان؛ فيجب أن يكون هو الحي دونها؛ وفي ذلك إبطال قولهم بأن النور كله حيّ فعّال خيِّر؛ وإلا فإن كان حكم الأبدان والروح سواء في جميع ذلك، فما الوجه في هذا التفصيل؟ وكذلك القول في أبدان الظلمة وروحها الذي هو الدخان.

على أن قولهم بأن أبدان النور يخالف بعضها بعضًا، وكذلك أبدان الظلمة يبطل أصل قولهم في الأصلين؛ لأنه يلزمهم إثبات عشرة أصول: ثمانية أبدان وروحين. وفي هذا إبطال القول بالتثنية. وكيف يصحّ أن يقولوا بالأصلين لاختلافهما ولا يجعلوا الأبدان أصولًا مع اختلافها، وإن كانت غير مختلفة؛ فلم صارت بأن تكون مقسومة إلى خمسة أوْلى من أكثر منه أو أقل؟ وهلّا قسموه إلى أربعة على ما يقوله أصحاب الطبائع[1]؟ وهلّا أدخلوا في جملة الأقسام الثلج والهواء؟ وهلّا عدّوا أنواع الحيوان التي تختلف أحكامها؟ ولِمَ صاروا بأن يجعلوا روح النور والنسيم أولى من النار؟ ولِمَ صاروا بأن يجعلوا روح الظلمة الحريق أول من النار.

وأما قولهم: إن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحُمرة وصُفرة وخُضرة، فما كان من البياض في عالم النور فهو خير؛ وما كان في عالم الظلمة فهو شر، خرافة لا وجه لذِكرها، وليسوا بذلك أولى ممّن يجعل الأجناس قسمين حرارة وبرودة فقط أو جعل الأرض الحموضة والحلاوة والمرارة.

فأما قولهم: إن لهما حواسّ خمس؛ فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر، فبعيدٌ؛ لأنه يُوجِب أن يكون له شيء يُشار إليه له حواس؛ وقد علمنا خلاف ذلك. ولا يمكنهم الاستدلال على ذلك بحواس الحيّ منّا؛ لأنه لو جاز أن يقال إن للنور والظلمة الحواس الخمس لوجداننا حواس الحي خمسة، لصحّ أن يقال إنه لا حواس لهما لوجداننا أجسامًا لا حواس لها.

(١) الذين قالوا بالطبائع الأربع، وهي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

على أن من قولهم إن كل جزء من النور والظلمة حي فعال؛ ولا يمكنهم مع قولهم بالطبع غيره، لأن كل الطبع إذا كان يرجع إلى كل جزء، فيجب كون كل جزء حيًا فاعلًا، فيجب على هذا الوجه أن يكون لكل جزء حواس خمس. وقد علمنا استحالة ذلك، لأن الحواس إشارة إلى جملة من الأجزاء. على أن هذا القول يُوجِب كون النور ضروبًا مختلفة لأن كل حاسّة من حقها أن تختص بخلاف ما تختص به الأخرى. وفي ذلك إبطال القول بالأصلين والاقتصار عليهما.

وأما قولهم: إن الأرواح والأجناس جميعها حيٌّ حسّاس، فقد دللنا على بُطلانه.

وقول بعضهم في الروحين إنهما حيّان، وأبدان النور حيّة، وأبدان الظُّلَمَة ميتة، فقد قلنا إن في النور ما ليس بحيّ. وعلى أن النور يستحيل كونه حيًا، وإنما الحيّ هو البدن الذي تجري الروح فيه، ولذلك يألَم ويلتذ. على أن ذلك يُوجِب عليهم القول بأن روح النور يخالف أبدانه، وفي ذلك إبطال قولهم إن جوهر النور واحد.

وأما مَن قال منهم إن فِعْل الأصلين يقع لطباعهما، فقد بيَّنّا فساد ذلك، ودللنا على أن الفعل لا يقع إلا من قادر، وبيَّنّا أن في النور ما لا يقع منه فعل، وبيَّنّا أن الظلمة كالنور، وبيَّنّا أن قولهم بالطبع يفسد بما قالوه في المزاج، ويبطل بما نعلمه من كون الإنسان المريد مُسيئًا بعد الإحسان وكاذبًا بعد الصدق وعالمًا بعد الجهل ومحرِّكًا بعد السكون إلى سائر ما ذكرناه من قبل.

ومَن قال إن أفعال أنفسهما باختيار، وإن كان اختيارهما لا يعدو طبعهما، فذلك لا يصحّ، لأن وقوع الشيء بالطبع والاختيار يتناقض إلا أن نريد بالطبع ما يختصّ به القادر من كونه قادرًا، فيصحّ، ولا يتم لهم ذلك، لأنهم لا يقولون به.

وأما ما حكاه عن الورّاق من أن الأشياء تختلف في الخير والشر على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة، فكأنه أشار إلى أن أجزاء الظلمة، إذا غلبت وقع فيها الشر وكثر، وذلك يُوجِب أن طبع النور قد انقلب فصار يقع منه الشر، ولو جاز فيه ذلك، لصحَّ أن ينقلب فيصير، بعد كونه نورًا، ظلامًا، ويصير

محدَثًا بعد كونه قديمًا، وتجويز ذلك يُوجِب عليهة تجويز غلبة النور على الظلام، فيصير الظلام خيِّرًا، وفي هذا هدم جميع ما يتعلقون به.

وقد حُكِي عن بعض المنانية أنه قال: إذا غلب الظلام على النور، استفعله الشر. ثم اختلفوا فقال بعضهم: إذا استفعله الشر انفعل. وقال بعضهم: إذا استفعله ذلك فعله. فيقال على هذه الطريقة: أبطباع يفعل الشر أم باختيار؟ فإن قال بالطبع، وطبعه هو الذي كان، فيجب أن يكون فيما لم يزل شريرًا. ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون ظلمة، ولخرج من أن يكون نورًا. وإن قال: يفعله باختيار، فذلك يُوجِب قلب طبعه أيضًا، لأنه لطبعه يفعل. فإذا خرج عن أن يفعل بالطبع لغلبه الظلام إلى أن يفعل باختيار، فقد تغيّر طبعه لغلبة الظلام عليه. وفي هذا ما ألزمانهم من قبل.

ويقال لمَن قال: «إذا غلب الظلام عليه، استفعله الشر وانفعل، ولا يقال فَعَل»: ما معنى قولكم: «انفعل» إذا لم يقع الفعل منه، فلا يوجد لهذه اللفظة وجه يُذكَر؟ وما لا يُعقَل، لا سبيل إلى إبطاله. على أن قولهم إن يفعل الشر إذا غلب الظلام عليه يُوجِب عليهم أن يكون شريرًا، وإن انفرد، لأن الشيء بالاختلاط لا يتغيّر طبعه. ولا فصل بين هذا القول وبين مَن قال إنه يجهل لغلبة الظلام عليه ويموت ويصير ظلامًا.

وأما ما حكاه من قولهم في نفي الأعراض فقد دللنا على إثباته وبيَّنَّا أنه يلزمهم نفي المزاج إذا لم يثبتوه حادثًا.

[مقالة أبي الهذيل مع أحد الثنويين]

وقد حُكِي عن شيخنا أبي الهذيل، رحمه الله، أنه كلم بعضهم فقال: إذا كانا عند التباين ليس إلا هما، وكذلك عند الامتزاج، فيجب أن يكونا فيما لم يزل ممتزجين متباينين.

وأما قولهم في خلاص النور من الظلمة، فيعتلّون فيه بأنّا نجد الأشياء تتخلص أولًا فأولًا، وبأن قالوا: قد علمنا أن العاقبة تكون للنور، ولا عاقبة له إلا في الخلاص. وذلك بعيد، لأنّا كما نجد التخلّص فقد نجد الامتزاج. وذلك يُوجِب أن يكون جميع النور يمتزج كما وجب عندهم في جميعه التخلص. ولا

يخلو من أن يريدوا بقولهم: «العاقبة للنور» أنها تصير إلى ثواب. وذلك لا يصحّ لهم. وإن أرادوا في الدنيا، فمن أين أن الأمر على ما قالوه، دون أن تكون العاقبة للظلمة؟ وقد نجد المقدام على القتل والكذب عاقبته إلى وقت موته أحمد من عاقبة المقدام على الخير.

وأما قولهم في كيفية تخلّص النور من الظلمة، فقد حكينا من قول بعضهم أن الكل يتخلّص وقول بعضهم أنه يبقى منه في الظلمة شيء ويربط الظلمة بالنور لئلا تعود إليه فتمازجه.

واعتلّوا لهذا القول بأن النور، لو لم يفعل ذلك، لم يأمن عود الظلام؛ لأنها بعد الممارسة للمزاج، تكون أبصر وحيلتها بعد العلم بذلك أقوى؛ فلا بدَّ من أن يجعل النور بينه وبينها حاجزًا يحسن تدبيره. والحاجز بينهما لا يجوز أن يكون النور وحده؛ فيجب أن يكونا جميعًا. واعتلّوا بأنه، إذا كان، لو لم تختلف بعض أجزاء النور وتجعله مع أجزاء الظلمة حاجزًا، لأدّى إلى عود الظلمة إلى المزاج والمضار العظيمة؛ فيجب دفع ذلك بأيسر الضررين. فيقال لهؤلاء، ويسمّون المقلاصية: أليس النور قد قدر على بناء الحاجز بينه وبين عدوّه ليتخلّص خلاص الأبد؛ فهلّا فعل ذلك بديًا عند قصد الظلمة إليه ومنعها من تعذيب سائر النور؟ وهذا يُوجِب نسبته إلى الجهل والنقص. وبعد، فالنور الذي ربطه مع الظلمة لِمَ طاوع جملة النار على مُمازجة الظلام من غير نفع؟ وذلك يُوجِب كون تلك الأجزاء جاهلة منقوصة. وجنس النور كله واحد وذلك يُوجِب كون جميعه منقوصًا؛ ولا يمكنهم القول بأن تلك الأجزاء تدفع الضرر عن معظم النور؛ لأنه لا يحسن تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير في العقل، بل ذلك قبيح. وبعد، فإنه يلزمهم نسب الجور إلى النور من حيث ربط بعض أجزائه بالظلمة وطرحه في الغم والألم من غير ذنب. وفي هذا إضافة الشر إليه.

ومَن قال: «إن النور يتخلص جميعه» يعتلّ بأن يقول إنه حكيم، وليس من الحكمة أن يترك بعض أبعاضه في يدي عدوّه وفي الأسر والعذاب مع قدرته على خلاصه. وإذا صحّ كونه قادرًا على خلاص الأكثر من النور، فبأن يقدر على خلاص الأقل أولى، لأن القادر على الكثير يقدر على القليل، فيقال لهم:

أليس قبل المزاج كان قادرًا على مدافعة الظلام والتخلّص منه، فإن لم يكن في تلك الحال قادرًا، فيجب مثله الآن. فإن صحَّ كونه قادرًا في تلك الحال، وإن لم يتخلّص ولم يدفع عن نفسه، فهلّا جاز كونه قادرًا الآن، وإن ترك بعض أجزائه مع الظلمة وجعلها حاجزًا؟

وأما ما ذكروه من سبب المزاج ومن الحرب التي جرت بين النور والظلمة، فلو رآه الرائي في منامه لدلَّ على انتقاص عقله، فكيف به إذا ذكره في اليقظة؟ ومن عجيب الأمور أن يعتقد العاقل هذا المذهب مع وضوح فساده. وسائر ما حكيناه عنهم إلى آخر مقالتهم قد دخل فيما بيَّنَّا فساده، ونبّهنا بما تقدّم على إبطاله، فلا وجه لإطالة القول فيه.

وما ذكر عن المزدقية أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط، فقد مضى ما يدلّ على فساده. ودللنا على أن النور ليس بفعال ولا الظلمة، وأن الفاعل هو القادر منّا. ولا فصل بين هذا القول وبين مَن قلبه فجعل القصد الظلمة دون النور. وأما ما حكى عنه من إباحته الأموال والنساء لكي يترك الناس القتال فجهالة، لأن إباحة ذلك يؤدي من القتال إلى ما لا يؤدّي إليه حظره. وكذلك ما يُحكَى عنه من أنه أباح قتل مُخالِفِيه ليخلّصه من الشر ومزاج الظلمة، فذلك يُوجِب عليه إباحة قتل موافقيه لهذه العلّة أيضًا، ويُوجِب عليه قتل نفسه لهذه العلة. ونحن نعلم باضطرار قبح ذلك. وبعد، فإن القتل لا يُوجِب تخليص شيء لا يصحّ تخليصه مع الحياة، ولا يمنع عندنا أن يبقى الروح في مكانه مع القتل، بل ذلك في حال القتل أقرب منه في حال الحياة التي تتردد فيها الأنفاس.

[اعتلال الديصانية بأقوالها]

وأما الديصانية، فإنها تعتلّ لقولها بأشياء: منها أنه كما لا بدّ من إثبات فاعلين لاختلاف الخير والشر، فلا بدّ من أن يختصّ مَن يفعل الشر بصفة يَبِين بها من غيره ممَّن يقع منه الخير، ليتأتّى من هذا الشر ومن ذاك الخير، فلذلك اختصّ بالموت. ومنها أن الظلمة شريرة تستحق الذمّ، فلو وصفت بأنها حيّة، لكانت قد وصفت بصفة مدح، فلذلك قلنا إنها موات، وقلنا في النور إنه حيّ،

لأنه خيِّر يستحق المدح. ومنها أنّا لو وصفناها بالحياة لوجب أن نصفها بالإدراك والعلم، وذلك يُوجِب مساواتها للعلم، فإذا وجب أن ننفي ذلك عنها، فيجب أن تكون مواتًا. ومنها أن النور ينافي الظلمة ويضادّها، فيجب أن لا تشاركه في كونه حيًّا. والأصل عندنا في ذلك أن الفاعل من حقه أن يكون قادرًا، فعَل خيرًا أم شرًّا، ومن حق القادر أن يكون حيًّا، ومن حق الحيّ صحة كونه مدركًا، فيجب إن كانت الظلمة فاعلة، أن تكون كالنور في أنها حيّة، وإلا لم يصحّ أن تقدر وتفعل.

[الرّد على اعتلال الديصانية]

وأما ما اعتلّوا به أولًا فيفسد من وجوه: منها أنه كان يجب أن لا توصف الظلمة بشيء من أوصاف النور لكيلا يتساويا، فيجب أن لا تكون قديمة ولا موجودة ولا فاعلة. ومنها أنه يجب أن يكون النور مواتًا، لأن البغية حصول اختصاص أحدهما بما يبين به من الآخر، لتصحّ إضافة الخير إليه، فلِمَ صارت الظلمة تختص بالموت دون النور؟ على أنّا قد بيّنّا أن الخير والشر لا تختلف ولا توجب إثبات فاعلين. وذلك يبطل العلّة الأولى.

وأما علّتهم الثانية، فإنها تبطل بأن يقال إن الوجود أيضًا صفة مدح، وكذا القِدَم، فيجب أن لا تُوصَف الظلمة بالقِدَم والحدوث، بل يجب أن تُوصَف بكل صفة نقص، والنور بكل صفة مدح على هذه العلة.

على أن قولهم: «إن الموت صفة نقص» لا يصحّ، لأنه يؤدّي إلى فَوْت المضار، كما قد يؤدّي إلى فَوْت المنافع، فلِمَ صار بأن يكون نقصًا بأولى من أن يكون مدحًا. وكذلك كون النور حيًّا، لأن المضار تحصل معه كحصول المنافع، فليس بأن يكون نقصًا أولى من أن يكون مدحًا. ولو قالوا إن الظلمة حيّة، ليصحّ أن تنالها المضار بالضدّ من النور الذي تلحقه الملاذ، لكان أقرب إلى الشبهة.

وأما علّتهم الثالثة فباطلة. لأن لقائل أن يقول: إن الظلمة تُوصَف بالإدراك والعلم، وتساوي النور فيه، كما تُوصَف بالوجود والقِدَم والفعل، وتساوي النور فيه.

والذي يُبطِل العلّة الرابعة ما قدّمناه من أن النور من جنس الظلمة، فلا يصحّ كونه مضادًا لها. وبعد، فإن تلك العلة تُوجِب كون الظلمة محْدَثة ومعدومة لمضادّتها النور الذي هو موجود وقديم، ويجب أن لا تكون قائمة بذاتها، ولا ذاهبة فيما لا نهاية له، ولا محسوسة كالنور لكونها ضدًا للنور.

على أنه يجب على قول الديصانية أن لا يصحّ في الحي منّا أن يريد الشر، لأن عندهم أن النور لا يصحّ ذلك عليه لأنه خير والظلمة موات لا يصحّ كونها مُريدة. وفي وجودنا ذلك دلالة على فساد قولهم.

وكذلك يجب على قولهم أن لا يكون في العالم جاهل ولا مُفَكِّر في الحِيَل والتدبير الفاسد ولا نادِم على الخير، لأن ذلك لا يصحّ إلا على الحيّ، والظلمة ليست بحيّة فتختصّ بذلك، والنور خيّر لا يصحّ ذلك عليه. ومما ألزمناه الثنوية يُبطِل قولهم أيضًا، فلا وجه لإعادته.

وأما قولهم إن إدراك النور إدراك متفق، فسمعه هو بصره وسائر حواسه، واللون هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجده لونًا لأن الظلمة خالطته ضربًا من المخالطة، مما نعلم بُطلانه بأول العقل، لأنّا نعلم الفصل بين الإدراكات بالحواسّ ونعلم مفارقة اللون للطعم والرائحة، ونعلم اختلاف أجناسها، وأن الواحد منها لا تتغير حاله بمجاورة الآخر له. ولا فرق بين قولهم إن اللون هو الطعم، وإنما يختلفان بغلبة الظن، وبين مَن قال في الاجتماع إنه الافتراق وفي الحركة إنها السكون وفي الوجود إنه العدم، وفساد ذلك ظاهر.

وقولهم: إن لون النور هو البياض، ولون الظلمة هو السواد صحيح، لأن ذلك يُعلَم بالحسّ، إلا أن قولهم: إن كل بياض محبوب وكل سواد مكروه فغلط، لأن في البياض ما يُكرَه كبياض شعر اللحية وبياض البرص وكبياض العين إذا ذهبت، وكذلك في السواد ما يُحَبّ كسواد اللحية وسواد الحدق. وبعدُ، فإن قولهم: «لا شيء إلا نورٌ وظلمةٌ، ولونُ النور بياضٌ ولونُ الظلمة سوادٌ» يُبطِل بوجداننا الحمرةَ والصُفرة والخُضرة، فإن جعلوا ذلك لاختلاط النور بالظلام قلب ذلك عليهم في السواد والبياض. وقد عُلِم في المسك مع سواده طيبُ الرائحة، فإن كان ذلك لغلَبَة النور، فهلّا حصل أبيض لغلبة النور؟ وما ذكرناه عنهم من بعدُ، فلا شُبهة فيه حتى نتكلم عليه.

[الرّدّ على المرقونية]

وأما ما ذهب إليه المرقونية من الكون الثالث وأنه متوسط دون النور والظلمة ودون الله والشيطان مع قولهم إن الخير من النور والشرّ من الظلمة، فلا حاجة بهم إلى إثباته، لأنه لا فعل سواهما. فإن قالوا: نثبته من حيث وجدنا فعلًا ليس بخير ولا شر، لكنه يؤدّي إلى ذلك، قيل لهم: فيجب أن تثبتوا رابعًا، لأن سبب الخير في أنه يخالف سبب الشر كالخير والشر أنفسهما. وهذا يُوجِب إثبات رابع. فإن قالوا: نثبته لأنه يدبِّرهما، قيل لهم: إذا كانا يدبِّران ويفعلان الخير والشر، فلِمَ صار بأن يكون مدبِّرًا لهما أولى من أن يكونا مدبِّريْن له؟

على أن من قولهم إن الظلمة تُمازج هذا الثالث لأنه سليم وديع، ويبني من ذلك المزاج العالِم لينتفع بمنافعه، وإن النور يخلصه، فكيف يقال إنه المدبِّر لهما مع هذا القول؟ فإن قالوا: إنما نثبت الثالث، لأنه يعدل بينهما، قيل له: ما الذي أحوجهما إلى المعدِّل؟ فإن قالوا: اختلافهما، قيل لهم: فخبِّرونا عن هذا المعدِّل: أليس هو مخالف لهما؟ لأنه لا يمكن أن يقال إنه من جنسهما مع اختلافهما، أو من جنس أحدهما، لأن ذلك يُوجِب كونه من جوهر ذلك الجنسي. وذلك يُبطِل كونه ثالثًا. فيقال لهم: فإذا كان مخالفًا لهما، فيجب أن يحتاج إلى معدِّلٍ آخر، ثم كذا أبدًا. وما قدَّمناه من حدوث الأجسام وإثبات المحدِث وبيان القول بأن القديم قديم لنفسه يُبطِل هذا القول.

[الرّدّ على المقلاصية]

وأما ما حكيناه عن المقلاصية من أنه لا بدّ من أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه، فإذا طال مكثه استحال فصار ظلمة، فغلطٌ على أصولهم، لأن ذلك يُوجِب تجويز انقلاب النور وأن يصير ظلمة، وتجويز ذلك يُوجِب جواز كون الظلمة نورًا بطول المكث. وإذا صحَّ ذلك، فهلّا جاز كون الخير شرًّا، والشرّ خيرًا؟ وهلَّا استغنى عن إثبات أصلين قديمين؟

[الرّدّ على المنانية]

وأما ما ذكره المسمعي من الزيادة على مذهب المنانية، فقد دخل إبطاله فيما قدّمنا ذِكره.

[الرّدّ على ابن أبي العوجاء]

وأما ما حكاه عن ابن أبي العوجاء من أنه قال في كل واحد من الأصليه إنه ينقسم إلى حواس، فإن الحاسَّة التي تدرك الألوان غير الحاسّة التي تدرك الطعوم، فلا يصحّ على أصول الثنوية، لأن ذلك يُوجِب كون جواهر النور مختلفة، ويُوجِب أن تكون أربعة أخماس النور جاهلة باللون الذي يُدرَك بالحاسّة الخامسة.

[الرّدّ على ابن المقفع]

وأما ما ذكره عن ابن المقفع من أن النور دبّر الظلمة وأدخَل نفسه فيها لصلاح العاقبة، فذلك خروج من قول الثنوية، ويُوجِب أن يكون النور يتعرَّض للأذى ومجاورة الريح المُنتِنة والكدورة، وذلك يُوجِب نسب القبيح إليه. وقوله إن حركات النور خير كلها وحركات الظلمة شرٌّ كلها، فقد بيَّنَّا فساده من قبل، ودللنا على أن الحركة الواحدة قد تكون سببًا للخير والشر، وأن المتحرِّك الواحد قد يتحرَّك مرة فيؤدّيه إلى نفع وأخرى فيؤدّيه إلى مَضَرَّة.

[الرّدّ على النعمان الثنوي]

وأما ما ذكره عن النعمان الثنوي من إنكار الحركات، فقد بيَّنَّا فساده، ودللنا على إثباته، فلا فرق بين مَن أنكر ذلك وبين مَن أنكر الخير والشرّ، لأن إثبات الحركات أظهر من إثباتهما. وما حُكِيَ عنه من قوله في الجزء إنه طويل عريض عميق، فنحن نبيِّن بُطلانه من بعدُ. وقد بيَّنَّا من قبل أن الطويل إنما يكون طويلًا بالتأليف، وذلك يمنع من كون الجزء الواحد طويلًا.

وما عدا ذلك مما حكيناه، فليس هو خلاف يختص التثنية، ولا فيه شُبهة فلذلك عدلنا عن نقضه والقَدْح فيه.

وإنما ذكرنا هذه الجملة من أقاويلهم، لأن تأمّل مقالتهم يُغني عن النقض عليهم، وإن كنّا أوردنا فيه ما فيه مُقنِع.

[ب ـ] الكلام على المجوس

حكى الحسن بن موسى أنهم مختلفون: فبعضهم يقول إن الله تعالى ليس بجسم، وكذلك الشيطان، وهما قديمان. والله أحدث هذا العالم، فما فيه من الخيرات فمنه، وما فيه من الشر فمن الشيطان. وقال بعضهم: إنهما جسمان قديمان. وقال بعضهم: إنه الله جسم، والشيطان ليس بجسم. وقال آخرون: الشيطان جسم، والله ليس بجسم.

وقال الحسن: وزعم كثير منهم أن الله تعالى قديم والشيطان محدَث، واجتمعوا على أن العالم محدَث، ومن الله حدث الشيطان. ويختلفون على أقاويل منهم مَن قال: إن الله تعالى فكّر وقال: أخاف أن يحدث في مُلكي مَن يضادّني، فحدث من ذلك الفكر الرديء الشيطان. وقال بعضهم: إن الله نور ذو أشخاص، وإن الشخص الأعظم شكَّ في شيء من الأشياء، فحدث الشيطان من ذلك الشك. وقال آخرون: لم يزل مع الله شيء رديء يُولَد الشيطان منه. وقال بعضهم: لم تزل معه عفونة فتولد الشيطان من تلك العفونة. واختلف مَن زعموا أنهما جسمان قديمان، فزعموا أنه كان بينهما فضاء من غير أن يثبتوه معنى. وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور وكان أهلها في نعيم خالص، والشيطان بمعزِل عنها، فاحتال إبليس حتى خرق السماء وصار إلى الدنيا بجنوده، فهرب الربّ بملائكته، واتبعه إبليس حتى حاصره في جنته وحاربه ثلاثة آلاف سنة لم يصل الشيطان إلى الربّ ولم يدفعه ثم صالحه على أن يكون إبليس وجنوده تسعة آلاف سنة بالثلاثة آلاف سنة التي كان يقاتل فيها، ثم يخرج إلى موضعه. ورأى الربّ أن الصلاح في احتمال مكروه إبليس إلى أن ينقضي الشرط، فالناس في البلايا إلى انقضائه، ثم يعودون إلى النعيم. وشرط إبليس عليه أن يمّنه من أشياء رديئة يفعلها. ولمّا فرغا من شرطهما، أشهدا عدلَيْن، على تمام الشرط، ودفعا سيفيهما إليهما، وقالا لهما: مَن نكث قتلتماه بسيفه.

وزعموا أن الذين كانوا في الدنيا عند دخول إبليس أبادهم، وبدأ برجل يقال له كَيُومَرْث وثور فقتلهما، فنبت من مسقط ذلك الرجل أصل ريباس، وخرج من ذلك الأصل رجل كان يسمى مَشْيَهْ وامرأة كانت تسمى مَشْيَايَهْ، فهما أبو البشر. ونبت من مسقط الثور الأنعام.

واختلفوا في وقت انقضاء الشرط[1]: فقال قوم بقتله، وقال قوم بحبسه أضيق حبس. وزعموا أن لهم أنبياء، وأن آخر أنبيائهم زرادشت، ويدعون له أعلامًا ذكروها في هذا الباب. ويزعمون أنه يأتي في آخر الزمان نبيٌّ لهم على دين زرادشت، وأن الملك يرجع فيهم. ويسمّون الإلـٰه هرمز والشيطان أهرمن.

وقد حُكِيَ عنهم أنهم يقولون: إن أرواح الأجسام الضارّة من فِعْل الله وأجسادها من الشيطان، ويُحِيلون وقوع الشر من الله والخير من الشيطان كقول الثنوية.

الرد على المجوس

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم يُبطِل ما أفسدنا به مذهب الثنوية، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والمَلاذ حسنة وأنهما لا يقعان من ناعل واحد كطريقة الثنوية؛ وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديمًا مع الله أو حادثًا مضادًّا لله ومُنازِعًا له. فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب وبيَّنًا به أن اللذّة والألم لا تتضادّان به، ولا الخير ولا الشرّ، وأن كِلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد، وأن الألم لا يجب كونه شرًّا دون أن يكون قبيحًا، واللذَّة لا يجب كونها خيرًا دون أن تكون حسنة، وأن اللذَّة قد تكون قبيحة كما أن الألم يكون حسنًا، يُبطِل قول المجوس، فلا وجه لإعادة القول فيه.

(١) الشرط ما يقف عليه وجود غيره أو عدمه. وما يتوقَّف عليه شيء، ولا يترتَّب عليه من الأمور المغاير للعلل الأربع. كل أمر يتوقف الحكم عليه نفيًا أو إثباتًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣؛ شرح العبارات ص ٢٣٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

ونحن نبيِّن من بعدُ أن في المضمار ما يحسن ويجوز وقوعه من القديم تعالى، ونبيِّن أن سبيله سبيل الآلام الواقعة منّا للنفع ودفع الضرر، فتعلقهم بأن هذه الآلام من العمى والزمانة والأمراض والجوائح الطارئة على الأموال لا يصحّ أن تكون من فعل حكيم خيِّر، فيجب إثبات شرير يكون فاعلًا لها، يبطل بما نجده من حُسْن تحمّل الآلام للمنافع، والامتناع من اللذّات للنفع، ووجوب تجنّب الملاذ لخوف الضرر في العاقبة. وليس لهم أن يقولوا إن الذي يحسُن منّا هو تحمّل آلام يسيرة للمنافع، فأما مثل الزمانة والعمى إلى ما شاكله، فذلك مما لا يحسن من أحدنا تحمّله للنفع، فيجب أن يعلم أن ذلك فليس من فعل حكيم. وذلك لأن الواحد منّا قد يلحق بعض أعضائه أكلة أو لسعة الحيّة في بعض أطرافه، فيرى من الصلاح قطع ذلك لكي لا يتعدّى إلى جسمه، فيحسُن منه قطعه. فقد صحَّ أن كثير الألم كبيره في أنه قد يُتحمَّل للمنفعة ودفع المَضَرَّة. وإنما لا يحسن من أحدنا قتل نفسه أو ولده، لأنه مما لا يصحّ أن يبتغي به النفع، لِما فيه من إبطال ما معه تصحّ المنافع. ومتى دفع دافعٌ حُسْنَ الآلام للمنافع ودَفْع المضار فهو كالجاحد للضرورات؛ لأن العلم بحُسْنِ ما هذه حاله ضروري في مواضع.

فقد بطل بذلك توصلهم بما وجدوه من الألم واللذة إلى إثبات فاعليْن؛ لأنّا قد بيَّنّا أنهما قد يشتركان في كونهما خيرًا أو شرًّا؛ فيجب أن لا يمتنع أن يكون فاعلهما واحدًا حكيمًا يختارهما لعلمه بحُسنهما، وإن كان القبيح من الأمرين جميعًا لا يجوز أن يختاره القديم سبحانه، وإنما يصحّ وقوع ذلك من الواحد منّا. وليس لهم أن يقولوا إن المراعى في قبح الألم هو نفور الطِّباع منه وإن هذا هو الذي يفيده وصفنا له بأنه قبيح، فيجب أن نثبت له فاعلًا غير فاعل اللذّة؛ وذلك لأن القبيح بمعنى كون الطبع نافرًا منه لا يُوجِب كون فاعله شرِّيرًا ولا مستحقًّا للذمّ؛ وإنما يقال في ذلك إنه قبيح من حيث شاكل القبيح في القول في أنه قد يتجنّب، وإلا فالقبيح في الحقيقة هو ما يقبح في العقل؛ ومتى علمه العقلاء على وجه، علموا استحقاق فاعله الذمّ. وأنت تجد ذلك مشروحًا في باب العدل.

على أن المجوس تعترف بالتكليف(١) وأنه جلَّ وعزَّ يُعْبَد به؛ وذلك يُوجِب حُسْن الآلام للمنافع؛ لأن إلزام الفعل الشاقّ بمنزلة إيجاب الأمر الذي يشقّ تحمّله. فإذا حسن أحدهما للنفع، حسن الآخر له أيضًا.

وما كلمنا به الثنوية في إبطال القول بأصلين قديمين وبيَّنَّا به أن من حق القديم أن يكون مثلًا للقديم فيما يرجع إلى ذاته وطبعه وفيما يصحّ منه وأن ذلك يُوجِب أن ما صحَّ من إحدهما يصحّ من الآخر، يُبطل تعلقهم بإثبات شيطان قديم مع الله.

فأما مَن قال منهم بالتجسيم فيهما أو في القديم جلَّ وعزَّ، فما تكلمنا به على المجسمة يُبطل قوله؛ فلا وجه لإعادته الآن. وكذلك الكلام في إبطال قول مَن أثبته تعالى نورًا ذا أشخاص؛ لأن هذا القول يُوجِب كونه جسمًا؛ فما دلّ على إبطال كونه جسمًا يُبطله.

[حدوث الشيطان]

وأما مَن قال منهم بحدوث الشيطان(٢)، فإنه لا يخلو من أن يثبته حادثًا لا من محدِث، أو يثبته حادثًا من جهة القديم سبحانه. فإن قال بالأول، لزمه أن لا يأمَن في جميع الحوادث من الأجسام والأعراض والخيرات والمَضارّ بأنها حادثة لا محدِث لها. وفي هذا إبطال القديم والشيطان جميعًا. على أنّا قد دللنا على أن من حق المحدَث أن يكون معلقًا بمحدِث قادر يصحّ أن يختار مقدورًا. وذلك يُبطل قولهم إنه حدَث لا من محدِث؛ فيجب أن يكون حادثًا من محدِث. فيقال لهم: إذا صحَّ أن يحدثه تعالى مع كونه ضررًا وأصلًا لكل ضرر، فهلَّا صحَّ أن تحدث سائر المضارّ التي يضيفونها إلى الشيطان ويستغني عن إثبات شيطان يختص بفعل ذلك؛ وليس لهم أن يقولوا:

---

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدَّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

(٢) الشيطان هو الذي كان به كل شرّ. (التوحيد للماتريدي ص ٨٨).

إن الشيطان، وإن كان يفعل المضارّ، فلا يجب كونه في نفسه ضررًا، كما يقولونه في إبليس وغيره من العُصاة أنه جلَّ وعزَّ حكيم بفِعله لهم، وإن كان الضرر والشرّ يقع منهم. وذلك لأن عندهم أن إبليس مطبوع على الشر، ولذلك يُحيلون منه وقوع الخير؛ فيجب أن يكون سببًا لجميع المضارّ. وذلك يُوجِب كونه تعالى بخَلْقه له شرّيرًا، أو إن جار كونه حكيمًا وإن كان قد خلقه ليجوّزنَّ كونه حكيمًا، وإن خلق جميع المضارّ. وذلك يُغني عن إثبات شيطان يفعل الشر، يبيِّن ذلك أن من قولهم إن الأجسام الضارّة كالحيّات والعقارب وغيرها من فعل الشيطان؛ لأنها عندهم كالسبب في الشر والألم فيه، فكذلك نفس الشيطان، إذا كان من فعل القديم، فيجب أن يكون شرّيرًا بفعله كالشيطان بفعل الأجسام؛ أو إن صحَّ كونه خيّرًا وءن خلقه ليجوزنَّ أن يخلق سائر الأجسام الضارّة ويكون خيّرًا.

فإن قالوا: إنّا نقول في الشيطان، إنه جلَّ وعزَّ فكر فحدث من فكره أو شكّه، فلا يجب أن يكون القديم مُحدِثًا له على ما ذكرتموه، قيل لهم: أليس القديم سبحانه قد أحدَث ذلك الفكر والشك أو ذلك الرديء وتلك العفونة؛ فلا بدَّ من نعم. لأنهم إن قالوا بقِدَم ذلك، أبطلوا مذهبهم بقِدَم القديم جلَّ وعزَّ دون ما عداه. فإذا ثبت حدوث ذلك، فيجب أن يكون مُحدِثه القديم. فإذا صحَّ أن يُحدِث فكرًا أو شكًّا يجب عنه حدوث الشيطان الذي هو الأصل في المضارّ، فهلّا صحَّ أن يحدِث سائر الشرور أو نفس الشيطان.

وبعد، فإن الدلالة قد دلَّت على أن الشيء لا يجوز أن يحدث إلا من محدِث قادر. فكيف يصحّ أن يقال إن الشيطان حدث عن الفكر والشك؟

فإن قالوا: إن الفكر كالسبب له ويصحّ عندكم حدوث الشيء عن الأسباب؛ قيل له: إن ما يتولّد عن السبب فهو من فعل فاعل السبب؛ وذلك يُوجِب كونه محدِثًا له، وإن كان قد أحدثه بواسطة. فإذا صحَّ ذلك، فقد عاد الأمر على هذا القول إلى أنه تعالى هو المحدِث للشيطان. وإذا صحَّ مع كونه أصلًا للشر أن يُحدِثه، فيجب أن يجوز أن يحدِث سائر الشرور ويكون حكيمًا. وبعد، فإن ما أوجب الضرر فهو في حكمه. فإذا صحَّ أن يفعل تعالى فكرًا أو شكًّا يُوجِبان حدوث الشيطان، فهلّا صحَّ أن يفعل سائر أسباب المضارّ ونفس

المضارّ، فيكون حكيمًا؛ على أن إبليس، إذا صحَّ عندهم أن يخلق الأجسام الضارّة، وإن كان جسمًا، فهلَّا صحَّ أن يكون القديم تعالى جسمًا، وإن خلق الأجسام؟ وهلَّا صحَّ كون الواحد منَّا فاعلًا للأجسام؟ وما دللنا به على استحالة كون الجسم قادرًا على الجسم يُبطل هذه الجهالة. وما بيَّنَّا من أن القديم سبحانه لا يكون إلا قادرًا لنفسه وأن إثبات قادرين لأنفسهما يستحيل يبطل قولهم في هذا الباب.

على أنه يقال لهم: أليس الواحد منّا قد يقتل ثم يندم؛ فقد وقع منه الحسن والقبيح. وكذلك قد يكون مجوسيًا ثم يتهوَّد، أو يهوديًا ثم يتمجَّس. وقد يقول الواحد منّا: أنا من خلق الشيطان، مُخبِرًا عن نفسه؛ وذلك مُوجِب انتقاض مذهبهم؛ لأنه يُوجِب كون الجسم الواحد نافعًا ضارًّا فاعِلًا لقبيح وحسن ويُوجِب أن يكون في قوله: «أنا من خلق الشيطان» صادقًا، إن كان من خلقه؛ وذلك يُوجِب وقوع الصدق منه مع أنه من خلق الشيطان، أو كاذبًا، إن كان من خلق الله تعالى. ويقال لهم: لِمَ قلتم إن أرواح الأجساد الضارَّة من فِعل الله، ونفس الأجساد من فِعل إبليس؟ فإن قال: لأن الضرر يقع من الأجساد دون الأرواح، قيل له: أليس لولا الروح لم يقع منّا الضرر؛ وعند وجوده يقع ذلك؟ فهلَّا قلتم: إن الروح هو الضرر دون الجسد؟ وذلك يُوجِب أن يكون الروح من فِعل إبليس، وإلا فإن صحَّ أن يكون من فِعل الله، فلِمَ لا يجوز أن يفعل سائر الأجسام الضارَّة، ويكون خيِّرًا بفعله، كما أنه قد فعل الروح الذي لولاه لم يقع الضرر من الأجسام، وهو خيِّر بذلك؟ فإن قالوا: إن أرواح الأجسام الضارَّة من فِعل إبليس، وأرواح الأجسام النافعة من فِعل الله، قيل لهم: إن ذلك، وإن كان تركًا لمذهبكم، فإنه يفسد، لأن جنس الأرواح واحد، فإذا قدر إبليس على بعضه فهلَّا صحَّ كونه قادرًا على سائره؟ والسؤال عليهم في الحياة كالسؤال عليهم في الروح، ويقال لهم: خبِّرونا عن المأمور بالشيء الحسن والمنهيّ عن غيره من القبيح، أليس يقدر عليهما؟ ولذلك يحسن أمره ونهيه، ولا يصحّ كونه قادرًا على ما يستحيل أن يقع منه. فيجب إذا وقع كِلا الأمرين منه، أن لا يكون بأن يكون من فِعل الله، لأنه يفعل الخير، أولى من أن يكون من فِعل إبليس، لأنه يفعل الشر. وهذا يُوجِب كونه فعلًا لهما وأن لا يكون فِعلهما، وذلك باطل.

وأما سائر ما يتعلقون به في إثبات قديمين من حيث حصل في العالم الخير والشر والألم واللذّة، فالكلام عليهم فيه كالكلام على الثنوية. وبعدُ، فليس قولهم بأن مع القديم تعالى شيطان يفعل الضارّ حدث عن الشك أو الفكر بأولى ممَّن أثبت معه في الحقيقة شياطين لا يأتي الحصر عليهم لهذه العلّة.

[وقوع الوساوس والدعاء إلى الشر في العالم]

وأما ما يتعلقون به من وقوع الوساوس والدعاء إلى الشر في العالم وأن هذا، إذا استحال كون القديم فاعِلًا له، وجب أن يكون إبليس، فبعيد. لأن عندنا أن إبليس وجنوده قد يوسوسون، لكن ذلك لا يُوجِب وقوع القبيح بوسوستهم، وإنما يختاره المُكَلَّف عند ذلك على وجه لا يكون مطبوعًا عليه، ولا يخرج من كونه فعلًا لهم. وذلك يُخرِج وقوع الشر من الشيطان، وإنما يُوجِب كونه داعيًا إليه، ولا يقع الدعاء منه بالطبع، بل يقع منه ذلك باختياره. فقد بطل تعلّقهم بذلك.

[الشيطان تولّد من الفكر على سبيل الإيجاب]

على أن مَن قال منهم إن الشيطان تولَّد من الفكر على سبيل الإيجاب، يلزمهم كون الشيطان قديمًا، لأن ما يولّده قديم، فيجب وجود المولَّد بحسب وجوده. فإن قالوا: إن ذلك من فِعل القديم، فعله بسبب، فذلك ترك قولهم على أن القديم سبحانه بإحداثه الفكر والشك، إن كان قاصدًا، فقد حدث منه أصل الشر ومَن يقع منه ما يتأذّى به، وذلك ضد الحكمة. وإن وقع ذلك منه على طريق السهو وصحَّ أن يسهو أو يغلط، صحَّ أن يقع الشر منه أيضًا، ولم يأمَن، في جميع ما خلقه، أنه وقع منه لسهو وغلط. وهلَّا صحَّ على هذا القول أن تكون سائر الشرور من قِبَله وقع على وجه الغلط منه؟

[دخول إبليس الدنيا وقتاله لربّ العزَّة]

وما ذكروه في دخول إبليس الدنيا وقتاله لربّ العزَّة إلى آخر القصة فمن الخرافات الذي يجب أن لا نتشاغل به. وكيف يصحّ أن يكون، جلَّ وعزَّ، مع كونه قديمًا قادرًا لنفسه يؤذيه غيره ويحاربه على وجه لا يمكنه التخلّص منه؟

ولو صحَّ أن يكون قديمًا ويحاصر، لصحَّ أن يُصلَب على ما يذهب إليه بعض النصارى. وكيف يصحّ أن يتخلَّص منه في الثاني ولمّا تخلَّص منه في الأول مع قدرته على التخلّص منه؟ وكيف يمنعه عند الشرط من التعدّي عليه، ولا يمنعه قبل ذلك؟ وكيف يصحّ أن يضعف إبليس عند الشرط، ولا يصحّ أن يضعف قبله؟ وكيف يصحّ للعدلين أن يعدلا به أو يمنعاه من نكث الشرط، ولم يصحّ من القديم تعالى منعه في الابتداء؟ وكيف يصحّ ما ادّعوه من تولّد الجسم ووجود أبي البشر من أصل الريباسة؟ وكيف يصحّ أن يحصر القديم ويصير كالمجوس إلى وقت حصول الشرط؟ وكل ذلك يؤيّد فساد تعلّقهم بما هذوا به.

[مُكالمتهم في أنبيائهم]

وأما مُكالمتهم في أنبيائهم وسائر مَن يدّعونه مبعوثًا، فلا وجه له، لأن الذي يختصّون به ما بيَّنَّا فساده. والقول في ذلك يُذكَر في باب النبوّات ويُبَيَّن القول فيه.

وهذه جملة تُبطِل ما تعلَّقوا به. والحمد لله كثيرًا.

[ج ـ] الكلام على النصارى(١)

[١ ـ] فصل في ذكر جُمَل من أقاويلهم

[مقالة أبي علي الجبّائي في مذهب النصارى في خلق الأنبياء]

ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن من مذهب جميع النصارى، إلا نفر منهم يسير، أن الله تعالى خالِق الأشياء والخالق حيٌّ متكلِّم؛ وحياته هي الروح التي يسمّونها روح القدس؛ وكلامه هو علم. ومنهم مَن يقول في الحياة إنها قدرة.

وزعموا أن الله وكلمته وقدرته قدماء، وأن الكلمة هي الابن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض. ويختلفون في الذي يستحق اسم المسيح. فمنهم مَن يقول إنه الكلمة والجسم إذا اتّحد بعضهما ببعض. ومنهم مَن يزعم أنه الكلمة دون الجسد. ومنهم مَن يزعم أنه الجسد المحدَث وأن الكلمة صارت جسدًا مُحدَثًا لمّا صارت في بطن مريم وظهرت للناس.

ويزعمون جميعًا أن الكلمة هي الابن، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن. ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إلٰه واحد وخالق واحد وأنها من جوهر واحد. وهذا جملة ما حكاه.

واعلم أن الذي يجب أن يُحكَى من مذاهب النصارى مواضع، ويُفصَل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، وبين ما يمكن تحصيله من مذاهبهم المُتَّفَق

---

(١) نسبة إلى الناصرة وهي مدينة من الجليل، وفيها نشأ المسيح ولُقّب بيسوع الناصري، والنصارى جماعة أقرّوا رسوليّة بولس وألوهية المسيح. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. الحفني ص ٨٧٧، ٨٧٨).

عليه والمُختَلَف فيه؛ لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب لكون مقالتهم مبنيَّة على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصَّل معانيها.

[الفِرَق المشهورة في النصارى]

والفِرَق المشهورة في النصارى هي اليعقوبية(١)، أصحاب يعقوب، والنسْطُورية(٢) أصحاب نِسْطُوريُس، وربما قيل أصحاب نِسْطُور، والملكية(٣)، أهل دين الملك؛ ولهم بعد ذلك فِرَق أقدم منهم أو أحدث، قد حُكِي عنهم مذاهب مخالفة لِما عليه هذه الفِرَق الثلاثة.

ونحن نذكر من أقوالهم ما يجب ذِكره والذي اتفقت الفِرَق الثلاثة عليه:

[الخالق الإلٰه جوهر واحد ثلاثة أقانيم]

إن الخالق الإلٰه جوهر واحد ثلاثة أقانيم(٤)، وإن أحد هذه الأقانيم أب، والآخر ابن، والثالث روح القدس، وإن الابن هو الكلمة، والروح هي الحياة، والأب هو القديم الحيّ المتكلِّم. وإن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية. وإن الابن لم يزل مولودًا من الأب، والأب والدًا للابن ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن. وليس كون الابن ابنًا للأب على جهة

---

(١) أصحاب يعقوب، قالوا: إن الله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، وزعموا أن المسيح جوهر واحد، إلا أنه من جوهرين، وقالوا: إن مريم وَلَدَت إلـٰهًا. (الفصل في المِلَل والنِّحَل، لابن حزم ٢/٦٦ ـ ٦٨).

(٢) أصحاب نسطور، أسقف القسطنطينية المتوفَّى ٤٥١ م، قالوا: إن مثل المسيح كمثل آدم، وإن الله واحد، ولكنه ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة. وطرد نسطور من الكنيسة عام ٤٣١ بعد مجمع أفسس. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٨٧٦، ٨٧٧).

(٣) الملكية أو الملكانية أصحاب «ملكا» الذي ظهر بأرض الرّوم، واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية. (المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ١/٢٠٣).

(٤) الأقانيم: قال أوائل الملكانية: إن الله تعالى جوهر واحد هو ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم روح القدس، وإنها واحدة في الجوهرية، وإن أقنوم الأب هو الذات، وأقنوم الابن هو الكلمة، وأقنوم روح القدس هو الحياة. واختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: هي خواص. وقال بعضهم: هي أشخاص. وقال بعضهم: هي صفات. (أعلام النبوَّة للماوردي ص ١٢). وقد أشار القاضي نفسه إلى هذه التقسيمات، في المتن أعلاه.

النسل، لكن كتولّد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس.

واتفقوا أن الابن اتحد بالشخص الذي يسمّونه المسيح، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصُلِب وقُتِل.

واختلفوا في جملة ما حكيناه ضُروبًا من الاختلاف. فمنهم مَن قال: إن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر هو الأقانيم، وهذا قول اليعقوبية والنسطورية، وفي الناس مَن يحكيه عن الملكانية أيضًا. ومنهم مَن حكى عن الملكانية أن القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، وأن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم، وليس برابع لها في العدد. ويقولون في الأقانيم إنها جوهر بسيط ويمتنعون من كونه جوهرًا مركّبًا.

واختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: إن الأقانيم هي الخواص، وقال بعضهم: أشخاص، وقال بعضهم: وجوه وصفات. فكأنهم يقولون: جوهر واحد ثلاثة خواص وثلاث أشخاص.

واختلفوا فقال بعضهم في الأقانيم مختلفة في الأقنومية، متفقة في الجوهرية. وقال بعضهم: لا نقول مختلفة، لكنّا نقول إنها أقانيم ثلاثة متفقة في أنها جوهر واحد فقط. واختلفوا فزعم بعضهم أن كل واحد من الأقانيم حيٌّ ناطِق إلٰه؛ وهذا قول بعض النسطورية. وقال الباقون: ليس كل واحد منها عند الانفراد في الذِّكر إلٰهًا ولا حيًا ولا ناطِقًا.

واختلفوا فقال بعضهم: إن الكلمة هي العلم؛ وقال بعضهم: إن المراد بالكلمة العلم؛ وإنما سُمِّي ذلك لأنه يظهر بالنطق. ومن قول بعضهم: إن الكلمة والنطق ليسا العلم. وحُكِي عن بعضهم أنه قال في الروح إنها قدرة.

واختلفوا فحكى بعضهم أنهم قالوا في الأقانيم إنها متغايرة وإن علمه وحياته هما غيره. ومنهم مَن حكى عنهم إن الأقانيم هي الجوهر وليست غيره، وإن كان من حيث كان أقانيم يختصّ بما لا يختصّ به من حيث كان جوهرًا؛ ومثّلوه بالفحمة إذا صارت جمرة، وإن لم تخرج عمّا هي عليه، فقد اكتسبت صفة لم تكن عليها حيث كانت فحمة.

[الاختلاف في المسيح والاتحاد]

واختلفوا في المسيح والاتحاد: فزعمت النسطورية أن المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتّحدا فصارا مسيحًا واحدًا. ومعنى اتّحدا أنه صار من اثنين واحد. والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله وجوهر محدَث كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم. وربما جعلوا بدل «اتّحد» «تجسد»؛ وربما قالوا: «تأنس» و«تركب».

وذهبت الملكانية إلى أن المسيح جوهران: أحدهما قديم والآخر محدَث.

وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد، إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم، والآخر جوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا؛ وربما قال بعضهم طبيعة واحدة.

واختلفوا، بعد اتفاقهم على أن الاتحاد أمر حادث صار المسيح به مسيحًا، في ذلك الأمر الحادث ما هو وعلى أي وجه كان، فقال بعضهم: إن الكلمة اتّحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج. وقال بعضهم: اتخذته هيكلًا ومحلاً. وقال بعضهم: حلّت فيه فدثرت به وعلى بدنه. وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلك لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلّوة إذا نظر فيها. وقال بعضهم: على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة من غير انتقال النقش على الخاتم وحلوله في الطينة.

هذه مذاهب مَن لم يجعل الكلمة والجسد شيئًا واحدًا.

فأما اليعقوبية فإنها قالت: إن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا.

وحُكِي عن بعضهم في الاتحاد أنه بمعنى المشيئة، لا أن الذاتين اتّحدا في الحقيقة. واختلفوا في ذلك من وجه آخر: فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العامّ اتحد بالإنسان الكلّي. وقال بعضهم: اتحد بإنسان شخصي. ثم اختلفوا فيه على هذين القولين. فمنهم مَن قال: اتحد بالإنسان الكلّي، ومنهم مَن قال بالإنسان الشخصي. وربما قالوا: إن الابن اتحد بالإنسان الكلّي ليخلص الكل. وقال بعضهم: اتحد بالإنسان الجزئي ليخلص الجزء.

واختلفوا في المسيح ما هو بحسب ما ذكرنا من اختلافهم في الاتحاد. فمَن قال في الاتحاد: إن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا، والمحدَث صار قديمًا، قال في المسيح إنه قديم. ومَن قال في معنى الاتحاد بالوجه الآخر، قال في المسيح إنه لاهوت وناسوت.

[الاختلاف في الصلب والقتل]

واختلفوا في الصلب والقتل بعد اتفاقهم على أن المسيح صُلِب وقُتل، فزعمت النسطورية أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت. وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإلٰه والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة، وهو الإلٰه، وبه حلَّت الآلام حتى زعمت الملكانية واليعقوبية أن الذي ولدته مريم هو الإلٰه في الحقيقة. ومنهم مَن قال: إن المسيح جوهر واحد قديم من جهة، محدَثٌ من جهة، مولود من جهة؛ غير مولود من جهة، مصلوب مقتول من جهة، غير مقتول مصلوب من جهة. ومنهم مَن قال: إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة لا على اليقين، وأن الجنس المتّحد به لطيف لا تحلّه الآلام. وهذا محكي عن بعض اليعقوبية.

واتفقوا أن المسيح يُعبَد ويستحق ذلك؛ واختلفوا في أنه بكماله معبود أو يُعبَد من جهة لاهوته على حسب ما حكيناه من اختلافهم في الاتحاد وفي المسيح ما هو. وفي أصناف النصارى طبقة يقال لها المارونية قالت في المسيح إنه جوهران أقنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحدة وأن الإلٰه صلب في الحقيقة من أجلنا ليخلِّصنا. وحكى عنهم بعض الناس أن من قولهم إن الكلمة كانت تدخل المسيح في أوقات فعله للآيات وتفارقه في سائر الأفعال. ومن متقدِّميهم مَن زعم أن الكلمة عند الاتحاد مرّت في بطن مريم كما يمرّ السهم في الهواء والماء في الميزاب. وحُكِيَ عن بعض مَن تقدَّم منهم أن الله واحد وسمّاه أبًا. وقال في المسيح: إنه كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء؛ وهو مخلوق خُلِق قبل خَلْق العالم، وجعل خلق الأشياء به، وسمّاه لذلك إلٰهًا.

قال: وزعم أن المسيح اتّحد بإنسان من مريم وأنه صُلِب. وزعم أن لله روحًا مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن يؤدّي إليه الوحي من الأب. وزعم أن المسيح ابتدأ جوهرًا لطيفًا روحانيًا خالصًا غير مركّب ولا ممزوج بشيء من الطبائع الأربع؛ وأنه إنما تدرّع الطبائع عند اتحاده بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع.

وفيهم مَن زعم في المسيح أنه ابتدأ من مريم ابتداءً، وأنه نبيّ صالح شرَّفه الله وكرَّمه لطاعته وسمّاه ابنًا على طريق التبنّي لا على طريق الولادة.

وما قدّمناه من المذاهب عنهم هي المشهورة من مذاهبهم دون ما ذكرناه آخرًا.

[٢ -] فصل في ذِكر إبطال مذهبهم في التثليث على الوجه الذي حكيناه عنهم

اعلم أنّا قدَّمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة ما يدلّ على إبطال مذهبهم إذا حصل من مذهبهم على وجه يكون خلافًا في المعنى، لأنهم إن قالوا إن الإلٰه ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاث ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالِمًا حيًا. ومتى أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات، على ما تذهب إليه الكُلَّابية في أنه تعالى عالِم بعلم وحيّ بحياة، فالدلالة التي دلَّت على أن القديم تعالى واحد يُبطِل هذا القول. وما قدَّمناه من أن ما شارك القديم في كونه قديمًا يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر يُبطِل قولهم أيضًا، لأن هذه الأقانيم إذا كانت قديمة، فيجب أن لا يصحّ أن يختصّ الأب بما يستحيل على الابن والروح ولا يصحّ اختصاصهما بما يستحيل عليه ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر. وهذا يُوجِب كون الابن أبًا وكون الأب ابنًا وكون الأب روحًا والروح أبًا.

[إلزامات شيوخ المعتزلة]

وعلى هذه الطريقة ألزَمهم شيوخنا القول بأن الابن ابن، وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديمًا ووجب كونه مثلًا له في ذاته، فيجب إن كان

الأب لا بدَّ له من ابن، هو العلم والكلمة، أن يكون الابن بمنزلته في أن له ابنًا هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له. ومَن يثبت استحالة حاجة الابن، لو كان هناك ابن، إلى ابن، وجب مثله في الأب. وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لِما له قالوا في الأب أن له روحًا ولروح الروح روحًا إلى ما لا نهاية له.

ويلزمهم أن يكون للابن روح، وللروح ابن، كما أن للأب ابنًا وروحًا لمشاركتهما له في القِدَم المُوجِب للتماثل. فلا يصحّ أن يثبتوا للأب، مع قولهم، مشاركة الابن له في القِدَم ما لأجله احتاج إلى ابن دون الابن والروح، ولا يمكنهم أن يقولوا إن كونه أبًا وكون الابن ابنًا له لا يرجع إلى ذاته لأنه يرجع إلى علّة، لأنهم وإن رجعوا بذلك إلى علّة، فلا بدَّ من أن يقولوا إنه لِما هو عليه في ذاته يصحّ كونه أبًا عالِمًا، وصحَّ كون الابن الذي هو العلم والكلمة ابنًا له وعلمًا وكلمة، فما شاركه في كونه قديمًا يجب أن تصحّ عليه هذه الصفة على الوجه الذي صحَّت عليه. وفي ذلك إيجاب ما ألزمناهم فيما تقدَّم. وقد بيَّنَّا ما يُسقِط هذا السؤال عند الكلام على الكلابية[1] في قولها إنه تعالى عالِم، وإن العلم لا يجب كونه عالمًا، وإن اشتركا في القِدَم، من حيث استحق كونه عالِمًا لمعنى لا لذاته. فما ذكرناه هناك يُسقِط هذا السؤال.

وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن كل واحد من الأقانيم إلٰه، لأنه إذا كان الابن والروح مُشارِكِين للأب في القِدَم، فما أوجب كونه إلـٰهًا يُوجِب كونهما إلـٰهين، وكون كل واحد منهما إلـٰهًا يُبطِل أصل مقالتهم، لأنهم توصَّلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعل، إذا استحال كونه حيًا إلا بحياة، عالِمًا إلا بعلم، وجب إثبات أقنومين كلمة وروح. فإذا وجق بما ذكرناه كون كل واحد من ذلك إلـٰهًا، بطل هذا الطريق، ووجب أن نثبت لكل واحد من الأقانيم أقنومين آخرين، ويجب في كل واحد منهما مثل ذلك أيضًا. وهذا يُوجِب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمنا الكلابية في هذا الباب. وكل وجه أفسدنا به مذاهبهم فهو مُبطِل لمذهب النصارى، لأن مذهبيهما متقاربان في المعنى وإن

(١) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِفَ عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٧٧٣ و٤٢٩).

اختلفا في الألفاظ، بل مذهب الكُلابية أبلغ في الفساد، لإثباتهم مع الله تعالى من المعاني بعدد ما يستحقه من الصفات، فقد زادوا في إثبات القدماء على النصارى.

فإن قالوا: لا يلزمنا على قولنا بالأقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة، لأنّا نقول إنها أقانيم ثلاثة وإنه جوهر واحد في الحقيقة، وإنما يلزمنا على ذلك لو أثبتناها متغايرة وأثبتنا الجوهر غيرها، قيل له: إن كل كلام تُوصل به إلى فساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب؛ لأن الوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنى لا من حيث العبارة. فاختلاف العبارات عنه في أنه لا يؤثّر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد في أن ما يفسد به لا تتغير حاله.

وقد قلنا إن النصارى متى خالفت في المعنى فلا بدَّ من أن تقول بإثبات ثلاث ذوات في الأزل: أب وابن وروح، وتجعل الروح حياة لها صار حيًّا وابن علمًا له صار عالمًا. ومتى قالوا بذلك، فما ألزمناهم من إيجاب ثلاثة آلهة لازم لا محالة، ولا تؤثّر فيه العبارات. فقولهم: «إنّا لا نقول في الأقانيم إنها متغايرة، وإنها ليست غيرًا للجوهر» كقول الكُلابية في الصفات إنها ليست غير الله فكما أن هذا القول منهم لا يؤثّر فيما ألزمناهم، فكذلك القول في النصارى.

على أن من النصارى مَن يزعم أن الأقانيم متغايرة، من حيث كانت أقانيم، وإن كان الجوهر واحدًا، فلا يصحّ لهم دفع ما ألزمناهم بما سألوا عنه. على أنهم متى قالوا بذلك، لزمهم كون الإله متغايرًا من وجه، غيرَ متغاير من وجه آخر، وهذا في الاستحالة بمنزلة كون الأشياء مختلفة من وجه، متفقة من وجه، بل هو آكد منه، لأن كون الأشياء غير متغايرة يُوجِب نقض كونها متغايرة، ويُوجِب ذلك كونه شيئًا واحدًا أو أشياء.

[إلزام شيوخ المعتزلة لهم بتناقض مذهبهم]

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بتناقض مذهبهم وأنهم قائلون به على وجه لا يُعقَل، لأن كون الثلاثة واحدًا، وكون الواحد ثلاثة في الحقيقة لا

يُعقَل، سواء قالوا إنه واحد من الوجه الذي هو ثلاثة أو من غير ذلك الوجه. وإنما نقول نحن في الشيء الداخل في جملة العشرة إنه ليس بغير له إذا أضفته إلى العشرة في أنه غير لكل واحد منه، إذا أفردته باللفظ من جهة إطلاق هذه اللفظة، وإلا فهو في الحقيقة غيرًا له؛ لأنه ذاتٌ غير سائر الذوات ويختصّ بصفات، ويصحّ أن يختص بها دون سائر الذوات، ولا اعتبار بالألفاظ في ذلك. وإن ذهبوا في مقالتهم هذا المذهب فقد أعطوا ما أردناه من أن الأقانيم في المعنى متغايرة ولزمهم ما قدَّمناه من إثبات آلهة وقدماء لا نهاية لها. ومتى لم يعطوا ذلك، صحَّ ما ادّعيناه عليهم من التناقض. فإن قالوا: إذا صحَّ عندكم كون الآحاد الكثيرة عشرة واحدة والأبعاض الكثيرة إنسانًا واحدًا وذاتًا واحدة، ولم يكن هذا من قولكم تناقضًا، فهلَّا أجَزْتُم لنا القول بأنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم؟ قيل له: إنّا نُثبت آحاد العشرة متغايرة في الحقيقة ونَصِفُها بقولنا عشرة لتَبِين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجُملها، ونقول واحدة لتبين أنه من هذه الجملة مرة واحدة وليس في ذلك تناقض إذا وقعت على المعاني التي أوردناها. وليس يصحّ ذلك لكم، لأنكم لا تثبتون الأقانيم متغايرة، ولا تفيدوا بقولكم جوهر واحد أنها جملة واحدة، وكذلك لا تُجروا هذه اللفظة على سائر المعدودات إذا بلغت ثلاثة كإجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ. فقد بانَ زوال التناقض عمّا قلناه ولزومه لِما قلتموه. وإنما نريد بقولنا في أبعاض الإنسان إنها أبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير الآخر ويصلح لما لا يصلح له الآخر، ونعني بقولنا إنسان واحد إنها جملة تشتمل على هذه الأبعاض يصحّ أنها تختص بكونها فاعلة واحدة وقادرة واحدة، وذلك معقول لا تناقض فيه. ولا يتأتّى لكم مثله، لأنكم لا تفيدون بقولكم: «جوهر واحد» جملة ذات أقانيم تختصّ بحكم لبنيةٍ حصلت فيها أو ما يجري مجراها. فالتناقض لازم على قولكم زائل عنّا فيما قلناه.

وبعد، فإن الذي ادّعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنى وأنه لا يصحّ اعتقاده دون تناقض الألفاظ كما ندّعيه على مَن قال في الشيء الواحد إنه موجود معدوم وفي الجوهر الواحد إنه أسود وأبيض. وقد علم أنه، وإن تمكّن من هذه العبارة، أنه غير متمكّن من اعتقاد ما تفيده، فكذلك القول فيما ألزمناه

النصارى أنّا ادّعينا أن ما قالوه من كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصحّ أن يعتقد، وما لا يصحّ اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه. لأنّا إنما نتوصّل بالشيء إلى إفساد ما يصحّ أن يعتقد لنُزيل به المعتقد عن اعتقاده، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن، فلا وجه لطلب أمر يُزال به.

[إلزام القاضي عليهم]

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن يقولوا في القديم إنه مختلف متفق، لأنه من حيث كان أقانيم، يجب أن يكون مختلفًا، ومن حيث كان جوهرًا واحدًا، يجب كونه متفقًا. وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل. ولا يمكنهم القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة في الصفات التي لا ترجع إلى الذوات، بل ترجع إلى المعاني وما جرى مجراها. لأن من قولهم إن جوهر الأب يستحيل أن يكون إلا أبًا عالِمًا حيًا، وكذلك قولهم في كل أقنوم. فقد صحَّ ما ألزمناهم من القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة، وهذا يُوجِب نفي الشيء وإثباته، لأنه لا فرق بين كون الشيء مثلًا لغيره ومُخالِفًا له وبين كونه موجودًا معدومًا، لأن كونه مُخالفًا يقتضي نفي ما يُوجِب كونه موافقًا إثباته على ما بيَّنَّاه في باب الصفات.

فأما مَن قال منهم: إنّا لا نقول في الأقانيم إنها مختلفة، هربًا من هذا الكلام، فلا عاصِم لهم من لزومه، لأن الكلام على المعنى دون العبارة. فهو في هذا القول بمنزلة مَن قال في الشيء الواحد إنه سواد طعم، فألزمناه كونه متفقًا مختلفًا، فرام في إسقاط ذلك الامتناع من هذه العبارات، وهذا بيِّن.

[إلزامات أبي علي الجبائي لهم]

وقد ألزَمَهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، القول بأكثر من الأقانيم الثلاثة، أو إبطال مذهبهم وذلك أنه قال لهم: إذا كنتم تثبتون الأقانيم الثلاثة من حيث استحال عندكم كونه تعالى فاعِلًا إلا وهو حيٌّ عالِم، فأثبتم له علمًا وهو الابن والكلمة وروحًا وهي الحياة، فيجب أن تُثبتوا له قدرة، لأن الفعل لا يصحّ إلا من قادر، وحاجة الفعل إلى كون فاعله قادرًا آكَد من حاجته إلى كونه حيًّا عالِمًا.

ويلزمكم إثبات سمع له وبصر وإدراك، من حيث كان الحيّ يجب أن يكون سميعًا بصيرًا مُدرِكًا، وتثبتوا له إرادة، من حيث كان الفاعل للأفعال مع علمه بها، لا بدَّ من كونه مُريدًا، وتثبتوا له عزًّا وعظمة ووحدانية، من حيث كان عزيزًا عظيمًا واحدًا. فإن نفوا كونه قادرًا، وجب نفي كونه حيًّا عالمًا، وفي ذلك إبطال الأقانيم. وإن أثبتوه قادرًا لا بقدرة، بل لذاته؛ وجب لمثله كونه عالمًا حيًّا لذاته، لا بعلم وحياة. وإن أثبتوه قادرًا بقدرة، وجعلوا قدرته هي حياته أو علمه، وجب لمثله أن يكون علمه هي حياته وكلمته هي حياته. وفي هذا وجوب الاقتصار على أقنومين. ومتى جاز ذلك، وإن كان بخلاف الشاهد ليجوزنَّ كونه عالمًا حيًّا لا لمعنى أصلًا، وإن ان بخلاف الشاهد، فإن أثبتوا لله قدرة سوى العلم والحياة وسمعًا وبصرًا وإدراكًا، لزمهم إثبات أقانيم كثيرة، وفي ذلك إبطال القول بالنصرانية.

ولا يصحّ لهم أن يقولوا: إن كونه حيًّا من غير أن يكون قادرًا يصحّ، ولا يصحّ كونه حيًّا من غير كونه عالمًا، لأن الأمر فيهما سواء في أن الحي قد يخلو منهما. وحالهما في الشاهد يتفق في أنه لا حيّ نعقله يخلو من علم وقدرة على بعض الوجوه، ولا فصل بينهما في أن خلو الحيّ من أحدهما نقص لا محالة. فقدة صحَّ أن ما ذكره لازم لهم ومُوجِب لبُطلان مذهبهم.

وقد ألزمهم القول بأنه حيّ لا بحياة أو القول بأن الحياة حيّة، وذلك لأنه لا يخلو أن يقولوا: إن الحيّ هو الأب دون الأقنومين الآخرين، أو هو الأقانيم الثلاثة. فإن قالوا: إنه الحيّ، لزمهم أن يكون هو الفاعل الخالق الإلٰه، وفي ذلك إبطال قولهم إن الإلٰه هو الأقانيم الثلاثة، وإن قالوا إن الحيّ هو الأقانيم الثلاثة ليستمر المذهب، فيجب أن تكون الحياة حيّة مع الأب. وهذا مستحيل، لأن العلة إذا أوجبت حُكمًا لغيرها، لم يصحّ أن تُوجِب ذلك الحكم لنفسها مع غيرها، كما لا يصحّ أن تُوجِبه لنفسها وحدها، ولذلك لا يصحّ كون العلم عالمًا في نفسه ومع غيره، وإن صحَّ أن يُوجِب كون غيره عالمًا.

ومتى جوَّزوا أن تكون الحياة حيّة، فتُوجِب هذه الصفة لنفسها مع غيرها، لزمهم تجويز كونها حيّة حياة، فهي من حيث كانت حيّة، تقتضي حياة، كما

قالوه في الحيّ، ومن حيث كانت حياة، لا تقتضيه، وهذا يُوجِب إثبات أقانيم لا نهاية لها، ويُوجِب تجويز كون الحيّ الذي هو الأب حياة بنفسه والاستغناء عن حياة هي غيره. وكذلك السؤال عليهم متى قالوا: إن الحياة هي حياة الأقنومين الآخرين أو العلم علم الأقنومين، فلا وجه لإعادته.

وألزمهم القول بإثبات ثلاثة فاعلين، لأنهم إن قالوا: إن الفاعل هو الإنسان، لزمهم أن يكون هو الإله، وفي ذلك إبطال قولهم بأن الإله جوهر واحد أقانيم ثلاثة، ويكون قولهم كقول الكُلابية في أن الموصوف هو الإله دون صفاته. فلا بدَّ من القول بأن الفعل فِعل الأقانيم الثلاثة، وهذا يُوجِب كون كل واحد منها فاعلًا، ووجوب ذلك يُوجِب كون كل واحد حيًّا قادرًا، وذلك يُوجِب كون كل واحد إلـٰهًا، وفي ذلك ترك قولهم. فإن قالوا: إن فعل الثلاثة فعل واحد، فلا يجب ما قلتموه، لأن الفعل إذا كان واحدًا، لم يجب إثبات ثلاثة فاعلين، بل يجب إثباتهم فاعلًا واحدًا، قيل لهم: إن الفعل الواحد يستحيل كونه فعلًا لفاعلين، لأن ذلك يُوجِب أن يصحّ من أحدهم أن يفعله ومن الآخر أن يتركه، وهذا مما قدّمنا فساده من قبل. فيجب أن يكون فِعل كل واحد منهم غير فِعل صاحبه كما أن كل واحد منهم غير صاحبه.

فإن قالوا: إن الفعل فعل لواحد هو ثلاثة، قيل لهم: لا فرق بين إثباته فعلًا لثلاثة وبين إثباته فعلًا لفاعل هو ثلاثة في حقيقة إضافة الفعل إليهم. فإن قالوا: كل واحد منهم فاعل مع الآخرين، لا أن كل واحد منهم فاعل في الحقيقة، قيل لهم: هلَّا قلتم إنهم ثلاثة فاعلين كما ان كل واحد منهم فاعلًا مع الآخر؟ فإن قالوا: كل واحد من الثلاثة بعض الفاعل، وثلاثتهم فاعل واحد، قيل لهم: هذا يُوجِب جواز التبعيض على الإلـٰه الفاعل، ويُوجِب أن يجوّزوا كون الحياة بعضًا، ويُوجِب جواز كون الفعل بعضًا للفاعل كجواز كون الحياة بعضًا له، لأن كونه فاعلًا ولا فعل يستحيل، كما أن كونه حيًّا ولا حياة يستحيل.

وألزمهم في الحياة، إذا لم يصحّ أن يُقال إنها بعض له ولا هي هو، أن تكون غيره، لأنه لا منزلة رابعة لذلك. وهذا يُوجِب أن يثبتوا الحياة غير الإلـٰه

وأن يكون القديم هو الصانع وحده دون الحياة والعلم، ويُبطل قولهم عند ذلك بما كلّمنا به مَن أثبت معه علمًا وقدرة قديمين.

وإن قالوا: إن الحياة هي الحيّ، فقد أقرّوا بالتوحيد.

فقد صحَّ بُطلان قولهم بأن الحياة بعضه، أو هي هو، أو غيره. فإذا أي قول من ذلك تمسكوا به، لزمهم ترك النصرانية.

وقد ألزمهم القول بإثباته فاعلًا فيما لم يزل، على قولهم إنه أب فيما لم يزل، لأن المعقول أن الابن يحدُث ويصير الأب به أبًا كما يحدث الفعل ويصير به الفاعل فاعلًا. فإذا لم يتناقض عندهم كونه أبًا وولدًا فيما لم يزل، فكذلك كونه فاعلًا.

وألزمهم أن قالوا: إنه متبعِّض ذو أبعاض ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث.

وألزمهم القول بأن كل واحد من الأقانيم يجب أن يكون قديمًا وموجودًا لمعنى، كما قالوا إن القديم عالِم حيّ لمعنى، لأنه لا يصحّ أن ينفوا كونها قديمة موجودة وكون الأب قديمًا موجودًا لِما في ذلك من إثباته محدَثًا معدومًا. ومتى قالوا إنه موجود لا لعلّة وجب بمثله أن يكون حيًا عالميًا لا بروح ولا بابن، لأنه كما يجب كونه موجودًا فيما لم يزل ولا يزال، فكذلك يجب كونه عالمًا حيًا.

وبيَّن أنه لا يمكنهم أن يقولوا في علمه وحياته إنها صفات وإنها لا تُوصَف، لأن ذلك يبطُل بما يبطُل به مذهب الكُلّابية ولأنها تصف كل واحد من الأقانيم بما تميِّزه به عن غيره.

وقد ألزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد القولَ بأن الابن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات، من حيث كان جوهره كجوهره. وإلا، فإن صحَّ أن يكون مخالِفًا له، وإن كان جوهره كجوهره، ليجوزنَّ خروج الأب من أن يكون أبًا والابن من أن يكون ابنًا، وإن كان إنما كان كذلك لجوهره: لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته

الراجحة إلى جوهره، إذا صحّ، صحَّ أيضًا خروج الشيء عن جوهره. وهذا يُوجِب عليهم أن لا يأمنوا عدم الأب والابن، وخروج الأب من أن يكون أبًا قديمًا.

وأُلزِموا القولَ بأنها مختلفة وأن تكون العلّة في اختلافها ما يُوجِب اتفاقها. لأنهم إن قالوا: إن الأقانيم مختلفة لا لوجه يُوجِب اختلافها، لم يصحّ. فإن قالوا: إنما اختلفت لأعيانها وجواهرها، فهذا يُوجِب، إذا كان جوهرها جوهرًا واحدًا أن تكون متفقة، وإلا فيجب أن تكون مختلفة في الجوهرية، كما أنها مختلفة في الأقنومية. وهذا مما لا تقول به الملكانية واليعقوبية متى قالت بجواز كونه مختلفًا من جهة، فإنه يلزمها القول بأنها مختلفة من الجهة التي هي متفقة منها.

ويلزمهم أن يكون الابن أبًا إذا كان جوهر الابن هو جوهر الأب.

ويلزمهم أن يثبتوا الابن أبًا، لأن الأُبوَّة عندهم من صفات الإلـه ومما يُوجِب انتفاءَ النقص، فيجب أن يكون الابن أبًا، وإلا كان منقوصًا. ولا يصحّ القول بأن الأُبوَّة من صفات الكمال والإلـهية، إلا والنبوّة بالضدّ منها.

ويقال للملكية في قولها إن الجوهر غير الأقانيم، وإن لم تكن الأقانيم غيره: كيف يصحّ كون الجوهر غيرَها، وهي ليست بغيرٍ له؟ وكيف يعقل ذلك؟ وإذا جاز، فهلّا جاز أن يكون الجوهر غيرَها في الحقيقة، وإن كانت هي هو على الحقيقة؟ ومتى تناقض كونُها هي الجوهرَ وكونُ الجوهر غيرَها، فيجب أن يتناقض كونها ليست بغير للجوهر وكونُ الجوهر غيرها.

وبعد، فإن الأقانيم، إذا كانت ثلاثة، ثم جعلوا الجوهر غيرها، فيجب أن يكونوا مُثبتين لرابع؛ وفي ذلك ترك قولهم. وإن زعموا أنهم يرجعون بالجوهر إلى واحد منها، فقد نقضوا قولهم إن الجوهر غيرها، ووجب كون الشيء غيرًا لنفسه، وهذا تجاهل.

ولا يصحّ أن يقولوا إن الجوهر ليس برابع، ولا هو بواحد من الثلاثة، لأن ذلك في الاستحالة في حكم ما قدّمناه؛ لأنه لا فرق بين القول

بأنه غيرها وليس برابع لها ولا بواحد منها وبين القول بأنه غيرها وهو كواحد منها.

وبعدُ، فلا يخلو الإلٰه من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم دونه أو هما. فإن كان هو الجوهر، وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم، لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلٰهية. فإن قالوا: إن الإلٰه هو الأقانيم دون الجوهر، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإلٰه؛ وهذا ترك قولهم؛ لأنهم يقولون إن الإلٰه جوهر ذو ثلاثة أقانيم. فإن قالوا: إن الإلٰه هو هما، لزمهم القول بأن الأب والابن والروح ليس بإلٰه، ومَن عبدَ ذلك، لم يعبد إلٰهًا، ومَن كفر به، لم يكفر بالإلٰه. وإن قالوا: إنّا نقول إن الإلٰه هو الجوهر الذي هو ذو أقانيم ثلاثة، قيل لهم: فيجب أن يكون قولكم إن الإلٰه هو الأب والابن وروح القدس غلط، لأن هذه أمور مُضافة إلى الإلٰه لا أنها الإلٰه. وهذا ترك للنصرانية وعدول منه إلى مذهب الكلّابية.

على أن هذا القول يُوجِب عليهم أن ثلاثة وواحدًا ليس بأربعة، بل يُوجِب أن يقولوا إن ثلاثة واحد هو واحد، وهذا يُوجِب أن قول القائل ثلاثة لا شيء غيرها بمنزلة قوله ثلاثة وشيء آخر هو غيرها، ويُوجِب أن ثلاثة أشياء وشيئًا هو غيرها ثلاثة. وذلك يُوجِب أن إثبات الغير ونفيه سواء، ويُوجِب جواز القول بأن واحدًا وواحدًا هو واحد؛ وهذا يُوجِب أن لا يتزايد المعدود بزيادة الأعداد.

على أنه يجب على قولهم أن تكون الأقانيم جوهرًا؛ لأن إثبات ما ليس بجوهر قائم بنفسه لا يصحّ عندهم، فيجب أن يقولوا إن الأقانيم جوهر والجوهر جوهر آخر، وهذا يُوجِب عليهم إثبات جوهرين هما الإلٰه، وفي ذلك نقض النصرانية. ويقال لهم عند ذلك: أيتفقان أم يختلفان؟ فإن قالوا: يتفقان، فلِمَ صار أحدهما أقانيم دون الآخر؟ وإن قالوا: يختلفان، لزمهم إثبات قديمين مختلفين جوهر أحدهما مُخالِف لجوهر الآخر، وهذا يضارع قول الثنوية. وإن هم قالوا في الأقانيم إنها ليست بجواهر، تركوا قولهم إن كل واحد من الأقانيم جوهر واحد.

فإن قال قائل منهم: إن الابن هو الكلمة والنطق في الحقيقة، وليس هو العلم، فما قدّمناه يُبطله ويُبطِل بما يثبته من أن المتكلِّم إنما يصير متكلِّمًا بأن يفعل الكلام، وأن الكلام لا يكون فعلًا إلا للمتكلِّم، وذلك يُحيل كونه متكلِّمًا لم يزل ووالدًا وأبًا، ويُوجِب أن الكلام حادِث. وما تبيَّن به من أن الكلام لا يكون كلامًا إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه، يُوجِب فساد هذا القول. ومتى أثبتوا كلامًا على خلاف هذا الوجه، لزمهم كل جهالة.

[إلزامات شيوخ المعتزلة عليهم]

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بأن لكلامه كلامًا، وأن الكلام أب، وأن الكلام الذي أثبتوه هو حياة وعلم وحركة وسكون، وهو الفاعل الخالق.

وبعدُ، فإذا كانت الكلمة لا تنفك من المتكلم عندهم، فلِمَ صارت بأن تكون ابنًا أولى من أن تكون أبًا؟ وإنما صار الأب فيما بيننا بكونه أبًا أولى، لأنه الأصل للابن، ومنه كان الابن، ولولاه لم يكن، وعندهم أن الأب لا يتقدم الابن. فلِمَ صار بكونه أبًا أولى من الابن؟

فإن قال منهم قائل: إنما قلنا بالأقانيم الثلاثة وإنه جوهر واحد، لأن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض، والعرض لا يصحّ منه الفعل، فيجب كون الإله جوهرًا. والجوهر على ضربين: جسم وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم. ولا يخلو من كونه حيًا أو ليس بحيّ، والموات لا يكون منه اختيار ولا تمييز ولا فعل. وأثبتناه حيًّا، والحيّ ينقسم إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق. فما ليس بناطق لا يكون موصوفًا بتمييز ولا حكمة، فيجب كونه ناطقًا، فنثبت كونه جوهرًا حيًّا ناطقًا. ولا يخلو عند ذلك من أن يكون حيًا ناطقًا، لأنه جوهر وبحياة ونطق. وإن كان كذلك، لأنه جوهر، وجب كون كل جوهر ناطقًا حيًّا، فثبت أنه ناطق حيّ بحياة ونطق؛ ويجب كونهما من نفس الجوهر؛ لأنهما ليسا بحادثين فيه، لأنه قديم غير

محدَث، قالوا: فيجب أن يكون الجوهر هو الأب. والحياة هي الروح، والنطق هو الكلمة، وهو الابن.

وربما زادوا بأن قالوا: والحيّ على ضربين: ضرب يمكنه الولاد، وآخر لا يمكنه ذلك، فيكون منقوصًا، فوجب أن يكون الإلٰه يمكن فيه الولاد، وذلك يُوجِب كونه أبًا، فلذلك قلنا: أب وابن وروح القدس، وجعلنا الروح هي الحياة والابن هو النطق والكلمة، قيل له: إن الذي ذكرتموه من الاعتبار إنما كان يجب لو لم يصحّ إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض. فأما وقد بيَّنَّا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض، فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال. وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم فيجب أن يكون الإلٰه ليس بجسم، لأنه لا يحتمل التركيب، يُوجِب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض، لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلًا مختارًا وإن لم يكن جسمًا، بخلاف الشاهد، ليجوزنَّ إثباته ليس بجوهر ولا عرض بخلاف الشاهد.

وقوله: «إنه يجب كونه ناطقًا وحيًّا، لأنه متى أثبت بخلاف ذلك كان منقوصًا»، يُوجِب عليهم كونه موجودًا قديمًا قادرًا سميعًا بصيرًا مُدرِكًا. وذلك يُوجِب، إذا لم يصحّ كونه كذلك لجوهريّته، أن يكون لمعانٍ؛ وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقًا.

وقوله: «إن الحياة والنطق يجب كونهما من نفس الجوهر» يستحيل، لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصحّ أن يُوجَب له حُكمًا، وإنما يصحّ ذلك فيما خالفه. ولذلك لا يجوز كون الواحد منّا حيًّا ببعضه لمّا كان بعضه من جوهره. ويجب على علَّتهم أن يثبت فيما لم يزل جوادًا محسنًا، لأن مَن لم يكن كذلك، كان بخيلًا منقوصًا، وإلّا فإن صحَّ إثباته لا على هاتين الصفتين، صحَّ إثباته حيًّا غير ناطق ويكون ناطقًا من بعد وفاعلًا للكلام عند حاجة العِباد إليه.

على أن الجوهر، إن كان موصوفًا بالحياة والنطق، لأنه جوهر، وجب أن يكون كل جوهر كذلك، على ما اعتمدوا عليه. وإن كان لخاصّته، فقد بَطُل اعتلالهم ولزمهم أن تكون الحياة والنطق إنما صارا خاصّتين لخاصّة ثالثة.

لأنهما إن صارا خاصّتين، لا لخاصّة ثالثة، لأنهما خاصّتان، لزم ذلك في كل خاصّة، وهذا يُوجِب ما لا نهاية له من الخواص.

ويجب على ما اعتلّوا به أن يكون متحرّكًا وذا أبعاض وجسمًا، لأن الجوهر إذا لم يكن كذلك، كان إلى النقص أقرب، بل يجب أن يثبتوا صحة ذلك فيه، لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهرًا. ويجب أن يُثبتوه جوهرًا آكِلًا شارِبًا، لأن كل حيّ لا يصحّ ذلك فيه، كان منقوصًا.

ويجب على علّتهم أن يقولوا إنه إنما صار إلـٰهًا لأنه حيّ ناطق، كما أنه كان حيًا ناطقًا لأنه جوهر. وهذا يُوجِب القول بأن كل حيّ ناطق إلـٰه، حتى تكون الملائكة والجنّ والإنس آلهة.

وقولهم إن من حق الناطق أن يكون عالمًا حكيمًا جهالة، لأن العالم الحكيم هو الذي يرتِّب نطقه؛ وقد ينطق الصبي من غير علم وحكمة.

وقولهم: «إن مَن ليس يمكنه الولاد فهو منقوص عقيم، فيجب إثباته أبًا» يُوجِب عليهم القول بأنه متّخذ لصاحبة، لأن مَن لا يمكنه ذلك، كان منقوصًا، ويُوجِب عليهم القول بأن الملائكة منقوصة، لأنها لا تنكح ولا تكون والدًا، ومن قولهم إنها أفضل من الإنس وأعظم منزلة.

وقد اعتلّ بعضهم في أنه جوهر واحد بأنه لو كان جوهرين، لوجب كونه ممتزجًا من جنسين ومختلطًا من جوهرين؛ وذلك علامة الحدث.

واعتلَّ في أنه ثلاثة في العدد بأن الثلاثة تجمع نوعي العدد اللذين هما الشفع والوتر؛ وما جمع نوعي العد كان أكمل مما لم يجمعهما، لأن أحد نوعي العدد مقصّر عن كمال العدد، ووصفه بالتقصير لا يصحّ، فيجب أن يُوصَف بكمال العدد وهو ما جمع الشفع والوتر. وهذا يُوجِب عليهم القول بأن الأب وحده يجمع نوعي العدد. وكذلك أقنوم الابن والروح. وهذا يُوجِب أن الأب وحده ثلاثة أقانيم، حتى تكون الأقانيم تسعة، وإلا فيجب، إن لم يجمع نوعي العدد، أن يكون منقوصًا على علّتهم. وهذا يُوجِب في كل واحد من الأقانيم أن يكون منقوصًا، وذلك يُوجِب أن لا يكون الكل إلـٰهًا وأن يكون النقص قد عمّها.

وبعد، فإن عندهم أن الإلـٰه في جوهريّته ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة في أقنوميته. فيجب على علّتهم أن يكون منقوصًا في جوهريته، لأنه لم يجمع نوعي العدد، على أن النقص عندنا بالضدّ مما ذكره، لأنه يجب لما جمع نوعي العدد أو النوع الذي هو الشفع، لأن ثبوت ذلك فيه يُوجِب حدوثه ويُحيل قِدَمه وهذا هو النقص، لا ما ذهبوا إليه. وما قالوه يُوجِب عليهم أن كل ما كان في اجتماع العددين فيه أكمل، والشفع والوتر فيه أكثر، كان أكمل وأفضل، فيجب أن يثبتوا الإلـٰه أقانيم كثيرة، ويجب أن يثبتوه بكل صفة تكون مدحًا وكمالًا في الشاهد. وهذا يُوجِب كونه جسمًا مركّبًا طويلًا عريضًا.

على أنه يقال لهم في قولهم إنه يجب أن يكون أبًا لكي لا يكون منقوصًا، هلَّا قلتم إنه أبٌ ووالدٌ على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصًا؟ لأن الذي ينفي النقص هو هذه الأُبوَّة دون ما ذكرتموه مما لا يُعقل. وهذا يُوجِب عليهم كونه جسمًا يصحّ منه من اتخاذ الصاحبة والاستيلاد ما يصحّ من الواحد منّا. ومَن بلغ هذا المَبلغ لم نكلِّمه في النصرانية، وكلّمناه في نفي التشبيه.

فإن قالوا: إن تولّد الابن من الأب هو كتولّد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس، قيل لهم: إن الكلمة لا تتولَّد من العقل، لأنها قد تحصل من غير العاقل، وقد يحصل العقل فيمن لا يمكنه الكلمة، وإنما صحّ ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل، لا أنها تتولّد من العقل. فإن قال: أردت بالكلمة العلم، قيل له: إن العلم هو نفس العقل، إذا أُشير به إلى العلوم الضرورية، وإن أردت العلوم المُكتَسَبَة وما يجري مجراها، فذلك مما لا يتولَّد عن العقل لخلوّ العاقل منه وصحة ذلك فيه.

على أن ما لأجله يمنعون من كونه أبًا على جهة التناسل لِما فيه من إيجاب حدَثه يُوجِب المنع من كونه أبًا على جهة تولّد الكلمة من العقل، لأن ذلك لا يكون إلا في الأمور المُحدَثَة.

فأما تولّد حَرّ النار من النار فلا يصحّ، لأن حرّ النار، لو تولَّد من جوهره، لوجب في كل جوهر أن يكون بمنزلة النار من الحرارة. فإن قال قائل: يتولَّد لا من جوهره، لكن من كونه نارًا، قيل له: كأنك قلت إن الحرّ

يتولّد من الحرّ والجوهر أو الحرّ وحده، وهذا يُوجِب كون الشيء متولِّدًا من نفسه. فإن قالوا: عنينا بذلك أن كونه نارًا لا يعقل إلا وله حرّ، وكذلك القول في تولّد الابن من الأب، قيل لهم: فيجب أن تثبتوه أولًا أبًا ثم تثبتوا له ابنًا يتولَّد عنه. على أن إثباته نارًا هو إثبات الحرارة فيه لا أنّا نقول إن الحرارة تتولَّد عنه. فيجب أن تثبتوا أبًا وابنًا معًا على أنهما أصلان، وذلك يُغنيهم عن ذكر التولّد.

والقول في تولّد الضوء من الشمس كالقول فيما ذكرناه. على أن الضوء أجسام، والجسم لا يتولّد من تجسم، وإنما وجب أن يكون له ضوء لصقالته واختصاصه بما هو عليه من الضياء، لأن من حق الجسم، إذا كان هذه صفته، أن يكون له ضوء، لا أن هناك شيئًا يتولَّد عن غيره. ولا فرق والحال هذه بين أن يقال إن الشمس يتولَّد عن ضيائه وبين مَن قال إن ضياءه يتولَّد عنه.

وقد اعتمد بعضهم في تمثيل قوله بالتثليث بالشمس والضوء وأنهما شخصان يجمعهما جوهر واحد يتفقان في الجوهرية ويختلفان في الشخصية، وكذلك القديم الذي هو أقانيم ثلاثة تتفق في الجوهرية وتختلف في الأقنومية والشخصية. وهذا بعيد، لأن ضياء الشمس غير الشمس وصفته تُخالف صفته وبعضه غير بعض، وذلك لا يصحّ عندهم في الأقانيم.

وقد قال بعضهم: إذا كان الإنسان حيًا ناطقًا مائتًا وهو إنسان واحد، فكذلك الإله موجود ناطق وهو جوهر واحد؛ وهذا غلط، لأن الإنسان لم يكن إنسانًا لأنه حيٌّ ناطق مائت، وإنما صار إنسانًا لِما بانَ منه من سائر الحيوان من البنية. ولو كان إنسانًا لَما ذكره لم يخرج من أن يكون الذي صحّح فيه ما قاله البنية وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شيء واحد في الحقيقة، بل يرجع إلى أشياء مبنية كل جزء منّا ليس بإنسان ألبتّة. وهذا يُوجِب عليهم أن كل واحد من الأقانيم ليس بجوهر، وعندهم أنه جوهر خاص، وإن كانت البنية جوهرًا عامًّا.

على أن ما قالوه يؤكد قولنا، لأنّا نجعل لكل جزء من الإنسان من الحكم ما نجعله للآخر، فيجب أن يجعلوا لكل واحد من الأقانيم من الحكم والصفة

ما للآخر. وفي هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه. وإنما صحّ كون الأجزاء الكثيرة إنسانًا واحدًا وحيًا، لأنه يَحيا بحياة تحلّه، ومن حقها أن لا تُوجِب الحكم له إلا بحصول أجزاء كثيرة منها في أجزاء كثيرة من الجواهر مبنية. والقديم تعالى لا يصحّ أن يكون إنما صار حيًّا لكونه مع غيره مبنيًا بنية مخصوصة، لأن ذلك يُوجِب كونه جسمًا محدثًا.

ويقال لهم: لِمَ صِرتُم بأن تقولوا إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم بأولى من أن يقال هو جوهر ثلاثة أقنوم واحد؟ فإن قالوا: لأنها مختلفة في باب الأقانيم، متفقة في الجوهرية قيل لهم: هلَّا قلتم إنها مختلفة في باب الجوهرية متفقة في أنها أقانيم؟ فأما مَن يقول منهم: إني أُريد بقولي جوهر واحد أنه موصوف واحد وبقولي أقانيم ثلاثة أنه يختص بكونه قديمًا حيًّا متكلِّمًا، ولا أُريد بهذه العبارات إلا ما ذكرته، فقوله في المعنى يخالف مذهب النصارى؛ لأن من مذهبها ما قدّمناه من إثبات ثلاثة أقانيم جوهرًا واحدًا في الحقيقة. يبيِّن ذلك أن من مذهب النصارى القول بأن الابن يتّحد بعيسى، ويخصّون الابن بالاتحاد. فلو كان القديم شيئًا واحدًا في الحقيقة، لم يصحّ لهم القول بأن ما يتّحد ليس هو الذي يتّحد.

ومن قولهم: إن الاتحاد يصير المسيح من جوهرين: لاهوت وناسوت؛ أو يصير واحدًا بعد أن كان كل واحد منه جوهرًا.

فكل ذلك يبيِّن أن ما قاله يبعد من قول النصارى؛ وإن كان قد حكينا ذلك عن بعض المتقدِّمين منهم. ولا يخرج من أن يكون بهذا القول مُخطئًا من وجهين: أحدهما إجراؤه هذه الأسماء عليه في اللغة العربية؛ وذلك قبيح من جهة الشريعة؛ والثاني أنه اقتصر بصفاته، جلَّ وعزَّ، على أنه قديم حيّ متكلِّم؛ وهذا يُوجِب نفي كونه قادرًا، مدركًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا؛ وهذا كفرٌ من قائله.

فأما مَن قال منهم: إنه أب للمسيح، بمعنى التبنّي والكرامة، فهذا أولًا يُبطِل قولهم إنه فيما لم يزل أبًا، ويُوجِب كونه أبًا في حال خلقه لعيسى. على أن معنى التبنّي لا يصحّ إلا في مَن يصحّ أن يكون له في الحقيقة ولدٌ، أو فيما يصحّ أن يُولَد مثله لمثله وفيما كان من جنسه من الحيوان؛ ولذلك لا يصحّ من

الميت أن يتبنّى الحيّ، لما لم يصحّ أن يكون له وهو ميت، ابنًا في الحقيقة. ولا يصحّ أن يتبنّى الشاب شيخًا كبيرًا ولا أن يتبنّى عجلًا وفصيلًا. وليس قولنا في زيد إنه يتبنى غيره من قولنا إنه يعظِّمه ويُكرمه بسبيل؛ ولذلك يصحّ من أحدنا أن يعظِّم مَن لا يصحّ أن يتبنّاه؛ وإنما يُراد بذلك أنه يُجريه مجرى ابنه في التربية والاختصاص والأحكام المتعلقة بالابن والأب، وذلك يستحيل في القديم تعالى، فكيف يقال إنه تبنّاه؟

على أن هذا القول يُوجِب في كل واحد من الأنبياء أنه ابنه على جهة التبنّي وأن لا يكون لعيسى في ذلك من الاختصاص ما ليس لغيره، على أن الإنسان قد يؤاخي غيره كما يتبنّى غيره على جهة الإكرام والتشبيه بالأُخوّة في الحقيقة، فلا فرق بين مَن قال: إنه سبحانه يتبنى على هذا المعنى، وبين مَن قال: إنه يؤاخي غيره. فإذا فسد ذلك، ثبت أن قولهم بأنه جلَّ وعزَّ أبٌ وله ابنٌ على هذا الوجه لا يصحّ.

[شُبهة إبراهيم الخليل وردّ أبي علي الجبائي عليها]

وأما مَن قال: إذا صحّ أن يكون إبراهيم خليلًا، فهلّا صحّ كون عيسى ابنًا له، لا على حقيقة البنوّة، لكن بمعنى الكرامة؟ فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن الخليل في الحقيقة يصحّ في إبراهيم معه تعالى؛ لأن الخِلّة مأخوذة من الاصطفاء والاختصاص، وإنما يقال في الإنسان إنه خليل لغيره إذا اختصّه من الأمور بما لم يختصّ به غيره، فلما خصَّ، جلَّ وعزَّ، إبراهيم عليه السلام من وحيه وكرامته بما لم يخصّ به غيره في زمنه، جاز أن يُقال إنه خليل الله، فسمَّى نفسه خليلًا لله، وهذا القياس يقتضي أن يُوصَف كل أحد من الأنبياء بأنه خليل له، لأنه قد خصَّ كل واحد منهم بما بانَ به من غيره من الوحي والكرامة، فلذلك قال نبيّنا، صلوات الله عليه: لو كنت متخذًا خليلًا، لاتخذت أبا بكر خليلًا، لكن صاحبكم خليل الله، فسمَّى نفسه خليلًا لله، عزَّ وجلَّ، وامتنع أن يتخذ أحدًا من أُمته خليلًا لأنه يعمّهم بالتبليغ والبيان، فلا يجوز أن يخصّ واحدًا منهم بذلك على حسب ما خصّه الله تعالى بما حمله من الرسالة دون سائر أهل زمانه، إلا أنه خصَّ إبراهيم بذلك، وصار له كاللقب، وذلك لا يمتنع في الاسم. ألا ترى أن القرآن قد خُصَّ بهذه التسمية، وإن كان معناها

يصحّ في غيره أيضًا، وموسى خُصَّ بأنه كَليم الله، وإن كان تعالى قد كلَّم الملائكة، وهذا أولى من أن تجعل الخليل بمعنى المحبة أو الحاجة، لأن ذلك لا يكاد يطّرد فيهما، فهو مجاز، من حيث كان المُحِبّ يخصّ حبيبه بما لا يخصّ به غيره، ومن حيث كان المُحتاج يفتقر إلى المحتاج إليه كافتقار الخليل إلى مَن اتخذه خليلًا، ولذلك لا يطّرد فيهما، فلا يقال في كل مَن أحبّه إنه خليله إذا لم يخصّه من النبوّة وغيرها بما لا يخصّ به غيره. فإن قيل: أفليس الشاعر قد قال:

وإن أتاه خليل يوم مسألة يقول لا غائب مالي ولا حرم[1]

فوصفه بذلك من الحاجة.

وقد بيَّن أهل اللغة فقالوا، إن الخليل بمعنى الحاجة، فمأخوذ من الخَلَّة، بفتح الخاء، وبمعنى المحبة مأخوذ من الخُلَّة، بضم الخاء، فهلّا كان حقيقة فيهما؟ قيل له: إنّا لم ننكر استعمال ذلك في هذين الأمرين، وإنما ادّعينا كونه مجازًا، لا لأنه لو كان حقيقة لقدح فيما نذهب إليه، لأنه كان يجب أن يكون إبراهيم وُصِفَ بأنه خليل الله، إما لأنه ظهر من حاجته في انقطاعه إلى الله سبحانه في ذلك الزمان ما لم يظهر من غيره. أو لأنه ظهر له من محبة الله تعالى ما لم يظهر لغيره، أو لأنه خصّه بما لم يخصّ به غيره، ثم صار الاسم له كالعَلم، ولا يصحّ مثل ذلك في البنوَّة، لأن حقيقة الابن أن يكون مولودًا من الأب كائنًا من مائه، وذلك يستحيل على الله تعالى، فيجب أن لا يصحّ أن يُوصَف عيسى بأنه ابن الله، من حيث وُصِف إبراهيم بأنه خليل له.

[جواب الجاحظ على الشُّبهة]

وقد أجاب أبو عثمان الجاحظ بأن قال[2]: إن إبراهيم لم يكن خليلًا لخلّة كانت بينه وبين الله جلَّ وعزَّ، لأن الخلّة والإخاء والصداقة منفيٌّ عن الله، وإنما

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى في ديوانه.

(٢) رسالة في الرد على النصارى، طبعة القاهرة، ص ٣٠، ٣١.

كان خليلًا بالخلّة التي أدخلها على نفسه وماله، لأنه اختلّ في الله اختلالًا لم يختله أحد قبله بقذفهم إيّاه في النار، وذبحه ابنه، وحمله على ماله بالمواساة، وبما فعله قومه، والبراءة من أبويه في الحياة والممات وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومَسقِط رأسه، فصار بهذه الشدائد مُختلّا في الله وخليلًا. فأضافه الله إلى نفسه وسمّاه خليله من بين الأنبياء، كما تُسمى الكعبة بيتَ الله من بين البيوت، وأهلُ مكة أهل الله من بين جميع البلدان، وناقة صالح ناقةَ الله، وهكذا كلُّ شيء عظّمه الله من خير أو شرّ أو ثواب وعقاب، كما قالوا: دَعْه في لعنة الله وفي ناره، وكما قال: القرآن كتاب الله، والمحرّم شهر الله، وكما قيل لحمزة أسد الله، ولخالد سيف الله. ولذلك قيل في عيسى: روح الله، لأنه خلق في نطف الرجال الأرواح إذا قذفوها في أرحام النساء، على ما أجرى عليه العادة، وخلق في رحم مريم روحًا وجسدًا على غير مجرى العادة، فلهذه الخاصيَّة قيل روح الله[1]. وذلك لا يصحّ في البنوّة، لأن المعلوم من حال الواحد منّا أنه لو رحم جرو كلب فربّاه، لم يجز أن يسمِّيه ولدًا ولا ينسبه له أبًا، ولو التقط صبيًّا فربّاه لجاز أن يسمِّيه ولدًا، لأنه شبيه ابنه، وقد يولد لمثله مثله[2]. فإذا لم يصحّ ممَّن هو جسم مثله، إذا لم يكن مشبهًا لابن، لو كان له ابن، فبأن لا يصحّ أن يقال ذلك في الله أولى.

فإن قيل: فهلّا جاز أن يقال في عيسى إنه ابن الله، لأنه خصَّه بأن خلقه من غير ذَكَر؟ قيل له: هذا يُوجِب مثله في آدم؛ لأنه خلقه من غير ذَكَر ولا أُنثى. فإن قالوا: قد خَصَّ عيسى في التربية بما لم يخصّ به غيره؛ فلذلك جاز أن يُقال إنه ابنه، فهذا قائم في جميع الأنبياء عليهم السلام، أنهم أجمع ربّاهم الله بمعنى أنه رزقهم وغذّاهم وأطعمهم، لأن معنى تولِّي الحضانة والإطعام والسقي لا يصحّ على الله تعالى في أحد. ولم يخرج عيسى من أن تكون أُمه ربّته كتربية سائر الناس، وكان الأحقّ بذلك آدم، لو صحّ ذلك على الله سبحانه، لأنه خصّه بأن خلقه في سمائه وأغناه عن تربية أُمه وأسكنه جنته، فكل

(١) هنا ينتهي النقل عن الجاحظ في «رسالة في الرد على النصارى»، ص ٣٢.

(٢) الجاحظ، في الرد على النصارى، ص ٣٢ مع ملاحظة أن الجاحظ ينقل في هذا الموضع رأي النظام ويخالفه فيه.

هذه الأمور في آدم أبدع[١]. فلو صحَّ أن يقال في عيسى إنه ابنه، لكان ذلك في آدم أولى، وكل ذلك يُبطِل ما تعلّقوا به.

[مقالة شيوخ المعتزلة في البنوّة]

وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، أن البنوّة في الحقيقة لا تصحّ إلا في مَن وُلِد منه على الوجه المعقول، وعلى جهة المجاز لا تستعمل إلا في مَن يجري مجرى ابنه بأن يكون من الآدميين. وبيَّنوا أن طريق المجاز لا يصحّ في القديم تعالى، ولو جاز أن يُقاس المجاز في الاستعمال لم يكن صحيحًا في هذ الموضع، لأن فائدته لا تصحّ في الله تعالى، فكيف وقد علمنا أن المجاز لا يُقاس! وبيّنوا أن الشاب منّا لو قال للشيخ المُسِنّ: بُنَيَّ ويا بُنَيَّ، لكان ذلك منكَرًا، وإن كان من جنسه، لما لم يصحّ أن يلد مثله. وبيّنوا أن الواحد لا يقول لشيء من البهائم إنه ابنه ولا للجمادات، ومخالفة القديم تعالى للأجسام أشدّ من مخالفة أحدنا للبهائم أو الجماد، لأن تلك مخالفة في الذات، وهذه مخالفة في الصفات، فبأن لا يُستعمل فيه ذلك أولى.

[شُبهة تعلّقهم ما ورد في الإنجيل وردّ القاضي عليه]

وأما ما يتعلقون به من أن في الإنجيل «إني ذاهب إلى أبي» واعتمادهم على ذلك في أنه تسمى ابنًا له وتسمى تعالى أبًا، وأن المسيح أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم: «يا أبانا الذي في السماء، تقدّس اسمك!» وأنه قال لداود: سيولد لك غلام يسمى لي ابنًا وأُسمَّى له أبًا؛ قالوا: فيجب أن يكون ذلك حكمًا من الله أمرنا أن نسمِّيه به ولله تعالى أن يتعبَّد بذلك، إن لم يكن ذلك الاسم شائعًا في اللغة كقولكم في الأسماء الشرعية، فغلطٌ. وذلك أن ما ذكروه يجري مجرى أخبار الآحاد في أنّا لا نعلم صحته؛ فلا يجوز أن ندين به ونقطع بصحته.

وقد ذكر عن التوراة والإنجيل والزبور أن الله سبحانه قال: إسرائيل بكري هو أول مَن تبنّيته من خَلقي، وذلك يُوجِب أن يكون يعقوب ابنًا لله. ولو جاز

(١) الجاحظ: في الرد على النصارى، ص ٣٣.

ذلك، لجاز أن يكون جَدًّا ليوسف، ولو صحّ ذلك لصحّ أن يكون عمًّا وخالًا من جهة المحبة والتعظيم، ولصحَّ كونه صاحبًا وصديقًا. وهذا باطل، لأن ذلك إن اقتضى تشريف عيسى بوصف فيجب أن يقتضي حدوث القديم لوصفه بما يُوجِب فيه النقص. وكيف يُقال إنه أب المسيح، ولا يصحّ أن يقال إنه عمٌّ لأولاد الحواريين أو ابن عمّ، من حيث قال عيسى للحواريين: أنتم إخوتي؟ وكيف يصحّ ذلك، وقد أنكر تعالى قول مَن قال: نحن أبناء الله وأحباؤه، وأنكر قول العرب حين زعمت في الملائكة أنها بنات الله، واستعظم ذلك[1]؟ فلولا أن ذلك يستحيل فيه اسمًا ومعنى لم ينكره.

فإن قيل: إن صح ذلك في التوراة أو الإنجيل، هل له مخرج صحيح؟ قيل له: إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة، فلا يلزمنا تأوّل ما فيها، وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى من اتخاذ الولد، وأنه لا يصحّ أن نتكلم بما يريد به ذلك أو يريد أشباه ذلك بشيء من كلامهم. ومتى علمنا ذلك حملنا ما ذكر عن التوراة والإنجيل، إن صحّ، على أن المراد به في الجملة غير البنوّة؛ ولا يمتنع أن يكون في لغتهم يتجوّز بذلك ويُراد به كونه قديمًا وإلـٰهًا وربًّا، وإن كان ذلك في لغتنا لا يصحّ.

واللغات تختلف أحوالها في ذلك. ولذلك قلنا إن مَن نقل لغة إلى لغة فيجب أن يكون عالِمًا بما يصحّ على الله تعالى وما لا يصحّ من جهة العقل ويكون عالمًا بحقيقة اللغتين ومجازهما، لأن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازًا في غيره، وما وُضِع موضعهما من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز. فمَن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ. ولا شك أن في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه في القرآن. ومعلوم من حال كثير من المفسِّرين أنهم مَن فسّروا العربية بالفارسية أخطأوا في طريقه إما جهلًا بالمعنى من جهة العقل وإما باللغة.

(١) راجع الجاحظ، في الرد على النصارى، ص ٢٧.

[تحريف الإنجيل]

وقد حُكِيَ أن المذكور في الإنجيل: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم»؛ وهذا يُوجِب كونه أبًا لهم كما أنه أب له. وقد قيل إن الصحيح «إني ذاهب إلى ربّي وربّكم» وأن الغلط وقع في حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء.

[مقالة أبي علي الجبائي]

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يقول الله تعالى في المسيح إنه كلمته وروحه؛ فهلًا جوّزتم أن يقول إنه ابنه في الإنجيل؟ قيل له: قد قال شيخنا أبو علي: إن الغرض بوصفه عيسى بأنه كلمة الله أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة. ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم. وذلك توسّع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح الذي يحتاج الحيّ منّا إليه. وهذا كما يسمى الكلام الذي يهتدي به نورًا وشفاءً، من حيث يعرف به الحق كما يُعرَف الطريق بالنور، ومن حيث تقع به النجاة في الدين كما يقع بالدواء الشفاء. ولا يجب إذا تجوّز بكلمة في غير موضعها أن يتجوّز بأخرى من غير دلالة، فلذلك لم نقل في عيسى إنه ابن الله قياسًا على قولنا إنه روح الله وكلمته. وكذلك قيل في جبريل إنه الروح، ولم يُقَل فيه إنه الابن، ولا فصل بين مَن طلب منّا إطلاق لفظة الابن عليه، من حيث وصفناه بأنه روح وبين مطالبتنا بأن يسمى أبًا وأخًا لله قياسًا على ذلك؛ لأن معاني الجميع في الحقيقة لا تصحّ في الله، ولا الوجوه التي يقال فيها على جهة المجاز إن الإنسان ابن لغيره تصحّ في الله تعالى على ما قدّمنا ذِكره. فالمطالبة بذلك ساقطة.

وليس لأحد أن يقول: هلّا جوَّزتم أن يتخذه تعالى ولدًا على جهة الرحمة، من حيث لم يكن له مَن يربِّيه؟ لأن ذلك يُوجِب في آدم أن يكون ابنًا له، ويُوجِب في الملائكة التي لا أب لها أنها أولاد الله، وإنما قيل فيمن رقَّ على غيره قلبه وتبنّاه أنه أب له، لأنه قد أجراه مجرى ابنه. وهذا المعنى يستحيل في الله. وقد بيَّنّا أن معنى الخلّة في الحقيقة يصحّ في إبراهيم، من حيث اختصّه وائتمنه على وحيه، ويصحّ في سائر الأنبياء، عليهم السلام، وإن

غلب ذلك في إبراهيم، وإن كان لا يصحّ ذلك في المؤمنين، لأنه جلّ وعزّ، لم يخصّهم بالعلم والوحي. فبطل بهذه الجملة تسمية عيسى بأنه ابن الله.

[تسمية المسيح بأنه كلمة الله]

وأما تسميتهم له بأنه كلمة الله، فلا تصحّ في الحقيقة، لأن الكلام على الحقيقة هو الحروف المنظومة وعيسى هو جسم؛ فلا يصحّ كونه كلامًا، وإنما قيل فيه إنه كلمة الله، من حيث يُهتَدَى به وبدعائه.

[ردّ الجاحظ عليها]

وقد قال أبو عثمان[١]: إنما سُمّي عيسى روحًا على حسب ما سُمّي جبريلُ روحَ الله وروحَ القدس وعلى حسب ما سَمَّى جلّ وعزّ القرآن بذلك فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: الآية ٥٢]، وقال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤﴾ [القدر: الآية ٤]، ولم يوجب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله. فكذلك لا يجب مثله في المسيح. فأما قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: الآية ١٢] فليس المراد به الحقيقة، لأن ذلك يستحيل في الله، جلّ وعزّ، وهذا كقوله في قصة آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩﴾ [الحجر: الآية ٢٩]. ولم يُوجِب ذلك أن يكون روحًا لله في الحقيقة أو ابنًا له، فكذلك القول في عيسى.

وهذه الجملة تُسقِط ما حكيناه عنهم في التثليث وسائر ما يفرّعونه عليه من نحو تفسيرهم الأقانيم بما فسّروه وضربهم في ذلك الأمثال، لأن الكثير من ذلك يؤول إلى العبارة. وما قدّمناه من الدلالة على أنه تعالى لا يصحّ أو يكون جسمًا يُبطِل كثيرًا من ألفاظهم وأمثلتهم، لأن ظاهرها يُوهِم كونه جسمًا. ومَن تأمّل هذه الجملة علم سقوط سائر ما يتعلقون به من المذاهب والأمثلة، فلا وجه لتتبّع جميعه على التفصيل.

(١) راجع: الجاحظ، في الرد على النصارى، ص ٣٦، ٣٧.

[٣ ـ] فصل في إبطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به

اعلم أن الذي نتشاغل بإفساده ما يُعقل من مذهبهم في هذا الباب دون ما لا يصحّ اعتقاده. وقد حكينا عنهم في ذلك جملة؛ ونحن ندلّ على فساد ما يعقل منها، ونقسم ما يحتمله الكلام.

لا يخلو قولهم بالاتحاد من وجوه: إما أن يقولوا إن الابن من جملة الأقانيم اتّحد بعيسى، أو يقولوا إن المتّحد به الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم. فإن قالوا إن الابن اتحد به، فلا يخلو من أن يقولوا إن الابن خالق صانع فاعل إلٰه، أو يجعلوا الخالق الإلٰه هو الأب الذي الكلمة ابنه دون الأب. ثم لا يخلو قولهم «اتحد به» من وجوه: إما أن يقولوا إنه على ما كان عليه، لكن مشيئة الابن هو مشيئة المسيح أو مشيئة المسيح هو مشيئته، أو مشيئتهما متغايرة، لكن ما يشاؤه أحدهما يجب أن يشاءه الآخر. فهذا نريده بالاتحاد، وإن كانت ذات الإلٰه وذات الإنسان أو جوهرهما على ما كان، أو يقولوا إن الاتحاد قد اقتضى خروج ذاتيهما عمّا كانتا عليه. ولا يخلو عند ذلك من أن يقولوا إنه اتحد به بأن جاوره وصار عيسى كالظرف له. وقد حُكِي ذلك عن بعضهم أنه قال: خالطه ومازجه، أو يقولوا إنه حلّ فيه لا أنه جاوره. وقائل هذا القول لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يقولوا إنه حلَّ في جميع أجزاء عيسى، أو يقولوا إنه حلَّ في جزء منه. هذا إذا قالوا إنه وإن اتّحد به فليس يخرج من أن يكون هو وعيسى جوهرين وذاتين، فأما إذا قالوا إنهما صارا واحدًا في الحقيقة على ما حكيناه عن أكثر اليعقوبية أن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا، فعندهم أن الاتحاد قد أخرج الذاتين والجوهرين من أنة يكونا كذلك إلى أن صارا واحدًا. ثم لا يخلو مَن قال بهذه الأقاويل أن يقول إنه إذا اتحد به يصير متّحدًا به أبدًا، أو يقولوا إنه يتّحد به في حال دون حال. وكذلك لا يخلو قولهم عند موت عيسى وصلبه، على ما يذهبون إليه، أن يقولوا إنه يتّحد به كما كان، أو خرج من أن يكون متّحدًا به. فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل في الاتحاد. ونحن نبيِّن فساد جميعه ثم نُبطِل قولهم في عبادة المسيح وما يتعلق به.

واعلم أن كلام النصارى يدلّ على أن عندهم أن المتّحد بجسم عيسى هو إلـٰه قادر على ما لا يصحّ وقوعه إلا من الله، جلَّ وعزَّ، لأنهم يعتمدون في ذلك على أنه ظهر منه وعليه فِعْل إلـٰهي. فيجب أن يكون قد اتّحد به ابن الله وكلمتُه. فلو كان عندهم أن الابن لا يجوز أن يفعل ما يختصّ به القديم بالقدرة عليه، لَمَا صحَّ هذا القول. فلا بدّ لهم من ذلك أو القول بأن المتّحد بجسم عيسى هو الأب نفسه؛ فلذلك صحَّ أن يظهر منه وعلى يده الفعل الإلـٰهي.

[قولهم في عبادة المسيح
وانقسام أقوالهم في اتحاده بمعنى المشيئة]

وقولهم في عبادة المسيح يُوجِب ما ذكرناه من وجهين:

أحدهما: أن الإلـٰه اتّحد به، ولذلك يستحق أن يُعبَد من جهة لاهوته، لا من جهة ناسوته.

وثانيهما: أن الابن هو المُتَّحد، لكنه يستحق العبادة كالأب. وقولهم إن المسيح جوهران، لاهوت وناسوت، يُوجِب القول بأن المتّحد به إلـٰه، قالوا إنه الابن أو الجوهر المشتمل على الأقانيم الثلاثة. وما يُبطِل به قولهم في الاتحاد يُبطِل به كِلا هذين الوجهين. فأما مَن قال إنه اتّحد به بمعنى المشيئة، فقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه:

أحدها: أن مشيئتهما متغايرة، لكن يجب أن يتفقا في المشيئة.

وثانيها: أن مشيئة اللاهوت هو مشيئة الناسوت.

وثالثها: [اتّحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلًا ومحلاً][(١)].

أ ـ فصل في أن مشيئة القديم سبحانه
غير مشيئة المسيح عليه السلام

والذي يدلّ على إبطال الأول، أن من حق كل قادرين أن تصحّ عليهما الإرادة والمشيئة أن لا يمتنع أن يريد أحدهما خلاف ما يريده الآخر، ولا يمتنع

(١) هذا العنوان هو مقتبس من عنوان أورده القاضي لاحقًا. راجع الفقرة (ج) هنا، وفي الأصل العنوان هو تكرار لـ «وثانيهما».

أن يكره أحدهما ما يريده الآخر، كما لا يمتنع اختلاف دواعيهما في الأفعال[١]، ولا فصل بين مَن قال إنه يجب اتفاق مشيئة القديم والمسيح وبين مَن قال إنه يجب أن تتفق دواعيهما، وأنه يجب أن تتفق أفعالهما حتى يصحّ على كل واحد منهما من الفعل ما يصحّ على الآخر. وقد علمنا بُطلان ذلك بمثل ما به علمنا بُطلان القول بأن كل صفة تحصل لأحدهما يصحّ حصولها للآخر من أكل وشرب وقتل وصَلْب إلى غير ذلك.

وبعد، فإن من حق المُريد للشيء أن يكون عالِمًا به أو في حكم العالم. وقد عُلِم أن القديم، جلَّ وعزَّ، عالِم لنفسه يعلم ما سيكون في المستقبل من المصالح وغيرها، والمسيح يعلم بعلم. وكما لا يجب أن يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى، فكذلك لا يجب أن يريد كل ما يريده.

وبعد، فلا يخلو أن يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى، فكذلك لا يجب أن يريد كل ما يريده. وبعدُ، فلا يخلو أن يكون في حال ما بعثه الله نبيًّا وصار مسيحًا قد شاء كل ما قد شاءه الله أو شاء ذلك حالًا بعد حال بحسب ما يشاؤه تعالى. ولا يمكن أن يقال بالوجه الأول، لأن في تلك الحال ليس القديم شائيًا لجميع ما يشاء، لأنه يريد الأمور التي هي من فعله وفعل عباده على الترتيب حالًا بعد حال. فكيف يقال إن عيسى قد شاءه في تلك الحال أجمع؟ وإن كان شاء ذلك على الترتيب، فهو في تلك الحال شائيًا لنفسه، فكيف يقال إنه اتّحد بمعنى اتحاد المشيئة؟ وإنما اتفق بعض مشيئتهما.

وبعد، فإن هذا القول يوجِب في سائر الأنبياء مثل قولهم في عيسى وأن يكون متحدًا بجميعهم، وجميعُهم أبناء له، لأن عيسى إنما يجب أن يوافقه في المشيئة لكونه نبيًّا ولظهور المعجزات عليه. وذلك واجب في سائر الأنبياء. بل لا يمتنع أن يكون في المكلَّفين مَن يعلم المصالح ويشاء ما يشاؤه الله من الطاعات وغيره، فيجب أن يكون، جَلَّ وعزَّ، متّحدًا به.

---

(١) هذا الرّدّ شبيه بما أورده المتكلّم الإمامي هشام بن الحكم، تلميذ الإمام جعفر الصادق. (راجع دراستي عن هشام بن الحكم، دار المؤرّخ العربي).

على أن عندهم أنه اتّحد به في ابتداء أمره، وإن كان في تلك الحال لم يوافقه في جميع الإرادات، فهلّا صحَّ مثله في سائر مَن وافقه في مشيئة واحدة أو إرادات مخصوصة من عبادِه. وذلك يُبطِل تخصيصهم المسيح بما خصّوه به.

وبعدُ، فلو وجب الاتحاد باتفاق المشيئة دون الاتفاق في العلم بالشيء أو الإدراك له حتى يقال إن كل مَن علم ما علمه أو أدرك ما أدركه يجب أن يكون تعالى متحدًا به. وإذا لم يجب ذلك فيه، فكذلك في المشيئة.

ب ـ فصل في إبطال قول مَن قال: «اتحد الله جلَّ وعزَّ بعيسى عليه السلام بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت»

وأما الذي يُبطِل قولهم بأنه اتحد به بأن صار مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت فهو أن الدلالة قد دلَّت على أن القديم تعالى مُريد بإرادة لا في محل، على ما نبيّنه من بعد. وقد علم أن الجسم لا يصحّ أن يريد إلا بإرادة تحلّ في بعضه. فإذا صحَّ ذلك لم يجز أن تكون إرادته، جلَّ وعزَّ، إرادة المسيح، مع أنها لم توجد في بعضه، كما لا يصحّ أن يكون فِعله فِعلًا للمسيح مع أنه لم يوجد من جهته، لأن من حق الفعل أن لا يختصّ بكونه فعلًا لفاعله إلا بوقوعه من جهته، كما لا تكون الإرادة إرادة للجسم إلا بوجودها في بعضه. فمَن أجاز أن تكون إرادة القديم إرادة له لزمه تجويز كون فعله محلًا له.

وبعدُ، فلِمَ صارت بأن تكون إرادة المسيح أولى من أن تكون إرادة لسائر الأجسام مع أن تعلّقها به كتعلّقها بسائر الأجسام؟ وهذا يُوجِب كون جميع الأحياء مُريدين بإرادته تعالى، وذلك فاسد، لأنه يُوجِب أن لا يصحّ أن يريد أحدهما القبيح من حيث يستحيل ذلك في الله جلَّ وعزَّ، ويُوجِب أن لا يصحّ أن يريد أحدهم خلاف ما يريده تعالى، ولا يكره ما يريده، ولا تختلف أحوالهم في ذلك إذا أراد القديم تعالى الشيء.

وبعد، فلو جاز أن تكون إرادته، مع أنها لا في محل، إرادة له، لصحَّ أن تكون إرادتهم وعلومهم وسائر ما يختصّ بهم متعلقًا بالله تعالى. وذلك يُوجِب استحالة كون أحدهما كارهًا لِما أراده الآخر وعالمًا بما جهله، ويُوجِب

كونه تعالى جاهلًا بما يوجد في قلب الواحد منّا. وذلك يُخرِجه من كونه عالمًا لنفسه، بل يُوجِب كونه عالمًا بالشيء جاهلًا به، إذا علمه زيد وجهله عمرو، ويُوجِب كونه مشتهيًا ومحتاجًا، لأنه لا يجوز أن يكون موصوفًا بالعلم الحالّ في قلوبنا دون الشهوة، مع أن أحدهما قد وجد على الحدّ الذي وجد الآخر عليه. وفساد ذلك أجمع يقضي فساد هذا الأصل.

وبعد، فإن هذا القول يُوجِب أن يكون جلَّ وعزَّ متّحدًا بسائر الأحياء وأن لا يكون لعيسى في ذلك اختصاص. ويجب على كل حال أن يكون متّحدًا بسائر الأنبياء، لأن حالهم وحال عيسى في أيّ شيء قالوه في هذا الباب لا يختلف.

ج ـ فصل في إبطال قول مَن قال: «اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلاً ومحلاً»

وأما الذي يُبطِل قولهم بأن القديم جلَّ وعزَّ اتّحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له فهو أن مشيئة المسيح يجب أن تكون حالّة في بعضه، وإلا لم يكن لها به تعلّق واختصاص. وما يحلّ في قلب عيسى لا يجوز أن يُوجِب الحكم للقديم، لأنه لا يختص به ولأن ذلك يُوجِب أن سائر ما يحلّ في قلبه يُوجِب الحكم له. وفي ذلك إيجاب كونه جاهلًا بجهل لو وجد في قلبه ومُشتَهِيًا بما يوجد في قلبه ويُوجِب كونه ناظرًا بما يوجد في قلبه وظانًّا نادمًا، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فيجب إبطال ما قالوه في مشيئته أنها مشيئة له.

وبعد، فلِمَ صارت مشيئته بأن تكون مشيئة لله أولى من مشيئة سائر العباد مع أن تعلّق جميع ذلك بالقديم تعالى على سواء. وهذا يوجِب سائر ما قدّمناه من قبل من وجوب كونه تعالى مُريدًا للقبيح ومُريدًا كارهًا للشيء الواحد إذا أراده زيد وكرهه عمرو بل يُوجِب صحة كونه عالمًا جاهلًا. وما أدّى إلى ذلك يجب فساده.

وبعد، فإن عيسى قبل أن يُولَد ويُخلَق ويصير حيًا لا بدَّ من كونه تعالى شائيًا للأمور مُريدًا لها. وقد عُلِم أنه لا يصحّ كونه مُريدًا لذلك بإرادة المسيح

لأنه في هذه الحال ليس بموجود حيّ، فلا بدَّ من أن يكون مُريدًا بإرادة لا في محل، لأنه لا يصحّ القول بأنه يريد بإرادة حيٍّ آخر، لأن الكلام قبل خلق كل حيّ؛ لأن أول مَن يخلقه لا بدَّ من أن يريد خلقه. ولذا وجب كونه مُريدًا بإرادة لا في محل والحال هذه فيجب أن يكون بعد خلقه الخَلْق مُريدًا بإرادة لا في محل، لأن ما أوجب ذلك في حال يُوجِبه في كل حال من حيث علم أن تعلّق العِلَل بما يُوجِب الحكم له لا يتغيّر، على أن هذا القول يُوجِب كونه مُتَّحدًا بغير عيسى كاتحاده به وأن يكون غيره ابنًا له كهو. وفي هذا إبطال مذهبهم أصلًا.

[٤ -] فصل في إبطال قول مَن قال: «اتحد سبحانه بعيسى عليه السلام بمعنى أنه حلَّ فيه»

وأما قول مَن قال إنه اتّحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلًا ومحلًا فإنه يبطل بما دللنا به على أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم، لأنه إذا ثبت ذلك فيه وكانت المجاورة إنما تصحّ بين الجواهر والأجسام، فكيف يقال إنه جلَّ وعزَّ مازجه وجاوره واتّحد به على هذا الوجه؟

وقد بيَّنَّا أن القول بذلك فيه يُوجِب حدوثه وإخراجه من كونه قديمًا إلٰهًا، ويُوجِب استحالة وقوع الأجسام منه. وليس لأحد أن يقول إنه جاوره ومازجه على خلاف ما يعقلونه من مجاورة الجواهر، فلا يؤدي القول بذلك إلى ما ذكرتموه، لأن المجاورة لا تعقل إلا على هذا الوجه ولا تصحّ إلا في الجواهر. ولا فرق بين مَن أثبته مُجاوِرًا لعيسى على وجه لا يُعقَل وبين مَن أثبته مُماسًّا له ومؤلِّفًا مركّبًا معه وبعضًا له على وجه لا يُعقل.

فإن قال: ألستم تقولون إنه تعالى في كل مكان لا على وجه المجاورة؟ فإذا استجزتم ذلك، فجوّزوا لنا مثله فيما قلناه، قيل له: إنّا نقول ذلك مجازًا ونعني به أنه مدبرٌ في كل مكان وعالم بكل مكان وبما يحدث فيه على ما بيَّنَّاه من قبل. فالذي قصدناه بهذا القول معقول وصحة استعمال هذه اللفظة فيه مجازًا مفهوم؛ وليس كذلك ما قلته، لأنك جعلته مجاورًا له في الحقيقة ومختصًا بجسم عيسى في هذا الوجه دون غيره، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر. وهذا نفي لما أثبته.

وبعدُ، فإذا صحَّ كونه مجاورًا لعيسى، فهلّا صحّ كونه مجاورًا لغيره من الأنبياء وغيرهم؟ ولِمَ خصَّصتم عيسى بأنه اتحد به دون غيره؟ وهلّا جوَّزتم أن يتّحد به في وقت دون وقت بأن يجاوره في حال دون حال؟ وهلّا جوَّزتم كونه مجاورًا للجمادات ومتّحدًا بها؟ وأيّ فضيلة لعيسى بهذا الاتحاد مع أن حاله وحال سائر الأجسام فيه بمنزلةٍ؟

فإن قال: إنما أثبته متّحدًا به دون سائر الأجسام لظهور الأفعال الإلـٰهية منه وعلى يده، قيل له: فأجْر كونه متّحدًا بسائر الأنبياء لهذه العلة، وجوِّز خروجه من أن يكون متّحدًا به في حال لا يظهر المعجز عليه. وبعد، فإن ظهور المعجز على يده لا يدلّ على أنه حصل فيه بالمجاورة أو غيرها، لأنه جلّ وعزَّ، قادر على اختراع ذلك، وإن لم يكن في مكان.

وبعد، فلِمَ صار بأن يكون متّحدًا بعيسى لهذه العلة بأولى من أن يكون متّحدًا بالجسم الذي أحياه الله على يده وفي عين الأكمه الذي أبرأه الله على يده، بل يجب أن يكون هذا القول أولى، لأن ذلك هو محل الفعل دون عيسى، وإلا فإن صحَّ وقوع ذلك من غير اتحاد به ليجوزنَّ وقوعه من غير اتحاد بعيسى، بل من غير اتحاد أصلًا. وفي هذا إبطال هذا القول.

على أنه لا يخلو من أن يكون مجاورًا لكل أجزاء عيسى أو لبعضها ولا يصحّ كونه مجاورًا لجميع أجزائه، لأن ذلك يُوجِب كونه أجزاء كثيرة، وقد ثبت بالدليل كونه واحدًا، ويُوجِب أن يكون في حال واحدة في أماكن، وذلك يستحيل على كل ما يصحّ عليه المجاور، ولولا ذلك لم يمتنع كون الجسم في مكانين، وإن كان يجاور جزءًا واحدًا منه، فيجب كونه متحدًا به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره، وهذا يُوجِب كونه متّحدًا به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره، وهذا يُوجِب أن يكون ذلك الجزء هو الشيء الذي يظهر عليه المعجز دون عيسى وأن يكون هو الابن والكلمة دونه وأن يكون هو المعبود المسيح دونه. وفي ذلك إبطال مقالتهم. فقد صحَّ بهذه الجملة بُطلان قولهم بالاتحاد على هذا الوجه.

[٥ ـ] فصل في إبطال قول مَن ذهب إليه من اليعقوبية في أنه جوهر الإلٰه وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا

وأما القول بأنه اتّحد بعيسى بمعنى أنه حلَّ فيه فإنه يبطل بوجوه: منها أن كل شيء حلَّ في شيء ووُجِد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين، إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العرض في الجوهر أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاورًا لغيره؛ ولا يعقل سوى هذين. لأنّا قد دللنا على أن الانتقال لا يصحّ على ما لا حيِّز له، ولا يمكن أن يقال إنه ينتقل ويحلّ فيه. فإن حصل القديم في عيسى بأن انتقل، اقتضى ذلك كونه جوهرًا. وإن وُجِد فيه بأن حلّه وحدث فيه كحلول العرض، فهذا يُوجِب حدوثه. على أن الانتقال إذا استحال عليه، فالحدوث أولى أن يستحيل عليه، لأن حدوث الموجود أشدّ استحالة من انتقال ما ليس بجوهر.

[الاستدلال بكلام لأبي علي الجبّائي]

فإن قيل: أليس عند شيخكم أبي علي أن الكلام يوجد في اللوح واللسان من غير أن ينتقل إليه من مكان آخر أو يحدث؟ وهذا قسم معقول أغفلتموه، فجوّزوا أن يتّحد القديم تعالى بعيسى على هذا الوجه، ولا يمكنكم دفع ذلك بأنكم لا تقولون به، لأن ذلك لا يُخرِج هذا القول من أن يكون معقولًا؛ قيل له: إن الكلام عنده يستحيل حصوله إلا في محل، ويقول إنه يحصل فيه، بمعنى هو الصوت أو الكتابة أو الحفظ عنده، فلو كان القديم تعالى يحلّ في عيسى على هذا الوجه، لاستحال خلوّه من المحل، ولم يوجد فيه إلا بمعنى حادث معه. على أن كل شيء يوجد في غيره بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين:

أحدهما: كان موجودًا من قبل لا فيه ثم صار فيه.

والآخر: لم يكن موجودًا من قبل أصلًا فحدث فيه. وقد عُلِم أن القديم موجود قبل اتحاده بعيسى، وما كان كذلك فلا يحصل في غيره إلا بحدوث معنى سواه يقتضي انتقاله إليه وحلوله فيه كالكلام عند أبي علي. فأما أن يحصل في غيره لا لأجل معنى حادث فمُحال. وقد بيَّنّا من قبل أنه لا يصحّ أن يُقال

إنه محل فيه على وجه يجب ذلك فيه فيستغني عن معنى لأجله حلّه، وبسطنا القول فيه.

[شُبهة ومقالة أبي علي الجبائي]

فإن قيل: إنّا نقول إنه اتحد به لا على وجه الحلول ولا على سبيل المجاورة، فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه. وهَبْ أنّا قلنا إنه يحلّ فيه، كيف يلزمنا أن نُجريه مجرى حلول العرض في المحل؟ ولِمَ لا يصحّ أن نثبته حالّا فيه على غير هذا الوجه؟ فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه، قيل له: إن كون الشيء في غيره لا يصحّ أن يثبت إلا على وجه معقول، كما أن الشيء لا يثبت في نفسه إلا على وجه معقول. فكما يجب إبطال كل قول يُوجِب إثبات ما لا يُعقَل، فكذلك يجب إبطال القول بوجود الشيء في الشيء على وجه لا يُعقَل. وقد عُلِم أنه لا يصحّ أن يُعقَل كون الشيء في غيره إلا أن يكون ذلك الغير كالظرف له ويكون مجاورًا له أو أن يصير حالّا فيه وحيِّزه حيِّزه. وما يذهب إليه شيخنا أبو علي، رحمه الله، في الكلام لا يخرج عن هذا القسم، لأنه يثبته حالّا في المحل، وإن كان يقول إنه قد يحصل فيه لا بالحدوث. وإذا ثبت ذلك، صحَّ ما قلناه من أنه لا يعقل وجود الشيء في غيره إلا على هذا الوجه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس الشيء قد يحدث في الوقت من غير أن يجاوره أو يحلّ فيه، وهذا معقول خارج عن القسمين اللذين ذكرتموهما؟ قيل له: إن الحادث في الوقت ليس له به تعلّق في الحقيقة، وإنما نقول إنه وُجِد فيه بمعنى أنه حدث معه، وإن كان قد يصحّ وجوده وحدوثه لا فيه، ولذلك قد يُقال في وقته إنه حدث فيما جعلناه مؤقتًا به، كما نقول: إن قدوم زيد وُجِد عند طلوع الشمس، وربما نقول: إن طلوع الشمس حدث في حال قدوم زيد بحسب اختلاف حال مَن نخاطبه. فليس هذا القسم مما قالوه من اتحاد القديم تعالى بعيسى بسبيل. فلذلك لم نُدخله في القسمة، واقتصرنا بها على الوجهين اللذين ذكرناهما.

ومما يبيِّن صحة ما ذكرناه أن كل شيء وُجِد في غيره إما أن يصير معه في حيِّزه أو يصير في حيِّز آخر مجاورًا له. فما حصل معه على سبيل المجاورة لا يكون إلا جوهرًا على ما قدّمناه، وما حصل في حيِّزه لا يكون إلا حالًا؛ وخروج الشيء الموجود في الشيء من هذين القسمين لا يُعقَل. ولا فصل بين مَن ادّعى قسمًا ثالثًا لذلك وبين مَن ادّعى رابعًا وخامسًا لذلك. والقديم تعالى إذا اتّحد بعيسى ولم يصحّ أن يجاوره، فيجب أن يكون حالًا فيه ويصير في حيِّزه، على ما ثبت أنه لا يُعقَل سواه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس قد يوجد العرض مع العرض في المحل الواحد لا على هذين الوجهين؟ قيل له: إن إحدهما لا يكون موجودًا في الآخر، وإنما يوجدان في غيرهما، فليس لذلك تعلّق بما ذكرناه، ولو كان له به تعلّق لم يؤثِّر فيه، لأنهما متى وُجِدا في محل واحد صار حيِّز أحدهما حيِّز الآخر.

[شُـــبهة]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم أن يتّحد بعيسى لا على هذا الوجه، لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلوّة إذا نظر فيها، أو بحسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة؟ وذلك وجه معقول لا يرجع به إلى الحلول والمجاورة؟ قيل له: إنّا لا نقول إن صورة الإنسان تظهر في المرآة أو تنطبع فيها أو تتشبّح؛ لأنه لو انطبع فيه، لم يَخْلُ من أن يكون ذلك المنطبع جوهرًا أو عرضًا. وقد عُلِم أنه قد يرى في المرآة ما هو أعظم صورة منها؛ والكبير لا يجوز حصوله على الصغير، وكيف يقال ذلك والإنسان يرى في المرآة وجهه على هيئته، أو وجه غيره من غير أن يخالفه، فكيف يجب أن يجري ذلك على طريقة واحدة إن لم يكن الذي يراه فيه وجهه في الحقيقة؟ وكيف يصحّ تمثيل ذلك بما يحصل للرجل من الظلّ، وليس الظلّ بأكثر من ستر الشعاع؟ ولذلك يختلف بحسب ما ستره من الشعاع، ولذلك يستر الكثير في النهار، والقليل عند الزوال، وربما لا يحصل له ظل ألبتّة قبل الزوال. فقد صحّ أن الذي يراه في المرآة هو وجهه في الحقيقة، لكنه رآه بالمرآة وصارت آلة له، من حيث لم

يصحّ أن يكون وجهه مقابلًا لعينه، واحتاج إلى شيء يصير به وجهه مقابلًا له ويصير في الحكم كأنه عينه، ولذلك نرى أحدنا يفزع إلى المرآة إذا أراد أن يعرف صورة وجهه، كما يفزع إلى عينه في رؤية سائر المرئيات. وإذا لم يكن في المرآة صورة منطبعة، لم يصحّ ما شبّهوه به في الاتحاد، ولا في قولهم في التثليث.

فأما ظهور نقش الخاتم في الطينة، فهناك عرض يدخل فيه ونقش الخاتم أثرٌ فيه. وذلك أن الناتىء في الخاتم إذا صادق جسمًا ليّنًا انغمس فيه وبقي أثره؛ فكما تنخفض مواضع منه، ترتفع مواضع أُخَر، فقد حصل فيه أعراض اختلفت به حاله، وإن كان عندهم أن القديم اتحد بعيسى على هذا الوجه، فيجب أن يصير حالًّا فيه، أو يقتضي حلول شيء فيه سواه.

فإذا لم يصحّ عندهم القول الثاني وجب الأول.

فقد صحَّ أنه لا يمكن أن يقال في الاتحاد إلا ما ذكرناه وأن إثبات وجه ثالث لا يصحّ ولا يعقل ولا يمكن أن يُقال إنه يحلّه لا على الوجه المعقول في الحلول، وهو أن يصير في حيِّزه؛ لأن ذلك في أنه لا يعقل بمنزلة ما قدّمناه. فقد بطل قول مَن ادّعى أنه اتحد به لا على هذين الوجهين وأن ذلك معقول.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إذا صحَّ كون القديم، عزَّ وجلَّ، موجودًا لا في محل، لا على الوجه الذي يوجد عليه الجوهر أو العرض، فجوِّزوا لنا كونه موجودًا في عيسى لا بالمجاورة والحلول، قيل له: إنّا بإثباتنا إيّاه موجودًا لم نخرج به عن حقيقة الموجودات؛ وإنما نفينا عنه صفة منفصلة عن الوجود، وهو كونه مجاورًا أو حالًا؛ لقيام الدلالة على استحالة ذلك فيه؛ وليس كذلك قولكم، لأنكم أثبتموه في غيره لا على الوجه الذي يعقل كون الشيء في غيره. فلا بدّ إذن من أن تثبتوه حالًّا فيه أو مجاورًا. ومتى بطل كِلا الوجهين، بطُل قولهم في الاتحاد.

ومما يُبطل قولهم إنه اتحد بمعنى أنه حلَّ فيه أن كل شيء وُجِد لا في محل يستحيل وجوده في محل، يدل على ذلك أن الجوهر لمّا استحال حلوله في المحل استحال ذلك فيه على كل وجه؛ ولمّا صحّ حلول العرض في المحل

وجب كونه حالّا فيه في كل حال؛ فيجب بُطلان قولهم إنه حلّ في عيسى بعد أن لم يكن حالّا فيه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: لِمَ لا يجوز حلوله فيه بعد أن لم يكن حالّا فيه، ويخالف سائر الأعراض؟ قيل له: لأنه لو حلَّ فيه، لم يَخْلُ من أحد وجهين: إما أن يجب حلوله فيه أو يصحّ ذلك فيه ويصحّ خلافه. ولا يمكن أن يقال إن ذلك يجب فيه، لأن جسم عيسى مع كونه حيًّا لم يحلّ فيه ثم حلَّ فيه عندهم، وصفته واحدة؛ ولأنه إذا كان باقيًا ويصحّ أن يحلّ فيه، فقد جرى مجرى الجوهر الذي في حال بقائه يصحّ أن يحصل في جهة مع جواز كونه في غيرها ولا يجوز أن يكون حالّا فيه مع جواز أن لا يحلّ، لأن ذلك يُوجِب كونه حالّا فيه لمعنى. وليس ذلك بمذهب للنصارى، لأنهم يقولون إن القديم تعالى اتّحد بعيسى، وإنهما كانا جوهرين وطبيعتين منفصلتين ثم صارا لشخص يحتوي عليهما، ولا يثبتون أمرًا ثالثًا.

وبعدُ، فإن ذلك المعنى لا بدّ من أن يكون له به تعلّق، وتعلّقه به لا يخلو من وجوه: إما بأن يُحلّه، أو يحلّ محله. ولا يجوز أن يحلّه، لأنه تعالى ليس بمحل لغيره ويستحيل ذلك فيه. ولا يجوز أن يحلّ في محلّه، لأنه ليس بأن يُوجِب كونه فيه أولى من أن يُوجِب كون غيره فيه، وكان يجب أن يعدم اللاهوت بعدم ذلك المعنى أو يخرج من كونه متّحدًا به، ولا معنى يعقل إلا وقد تقدّم واللاهوت متّحد بجسم عيسى.

ولا يصحّ أن يقولوا إنه يوجد فيه لأجل الحياة وبعدمها يخرج من كونه حالاً فيه، لأن الحياة فيه وفي غيره بمنزلة، فكان يجب أن يجوزوا حلوله في غيره، إن كان لأجلها صحَّ أن يحلّ فيه.

[دفاع عن أبي علي الجبائي]

وليس يمكنهم أن يجعلوا ذلك المعنى كالصوت عند شيخنا أبي علي، رحمه الله، مع الكلام؛ لأن الصوت إنما يصحّ ذلك فيه عنده لما عقل وثبت عنده حاجة الكلام إليه. وليس يمكنهم إثبات جنس يحتاج اللاهوت إليه.

ومما يُبطل هذا القول أن اللاهوت لو حلَّ في الناسوت لوجب أن يحصل لذلك المحل تأثير لم يكن له من قبل، إما بأن ينفصل من غيره بالإدراك، أو تحصل حال لم تكن كما نقوله في سائر المعاني الحالّة. فإن قالوا: يحصل له تأثير في المحل وهو أنه يصير ممَّن يصحّ منه الفعل اللاهوتي ولم يكن يصحّ ذلك منه من قبل، قيل له: هذا يُوجِب كون اللاهوت قدرة عند وجوده صار المحل قادرًا على ما لم يكن قادرًا عليه، وصحّ منه ما لم يصحّ منه من قبل. وفي بُطلان ذلك دلالة على بُطلان هذا القول.

على أن اللاهوت لو حلَّ في عيسى، لوجب أن لا يخرج من أن يكون حالّاً فيه إلا ببطلانه؛ لأن كل شيء حصل في غيره فلا يجوز أن يخرج من كونه حاصلًا فيه إلا بانتقال أو بُطلان ما به يوجد. ومتى كان ذلك الشيء مما يستحيل انتقاله، وكان كما يبقى، فإنما يخرج عن المحل إما ببُطلانه أو ببُطلان ما يحتاج إليه. فلو حلَّ اللاهوت في الناسوت وقد عُلِم أن الناسوت قد يموت وقد يبطل، فلا بدّ من خروجه من أن يكون فيه، فيجب أن لا يخرج عنه إلا بضدّ ينفيه، أو ببُطلان ما يحتاج إليه فينتفي عنده، أو يخرج من أن يكون موجودًا فيه ببُطلان ما يحتاج إليه، وإن لم يعدم كالكلام عند أبي علي. وكل ذلك فاسد؛ لأنه يُوجِب جواز العدم عليه أو حاجته إلى معنى به يوجد في الناسوت.

[شُبهة]

فإن قيل: إنه وإن حلَّ في الناسوت وصحَّ أن يخرج عنه فإنه لا يحتاج إلى ما ذكرتم في خروجه عنه؛ لأنه يجب أن يخرج عنه في حال صحة خروجه عنه، قيل له: إن جسم الناسوت قد عُلِم أنه يصحّ أنه يحلّ فيه اللاهوت في أيّ حال كان فيها حيًا؛ ولا حال حيّ فيها إلا ويجوز أن لا يحيىٰ، فيجب جواز وجوده فيه في حال كان يجوز أن لا يوجد. وهذا يُوجِب أن لا يخرج عنه إلا على الوجوه التي ذكرها.

على أن اللاهوت لو حلَّ في الناسوت لم يخلُ من أن يحلّ فيه في جزء منه، ويكون هو الإنسان في الحقيقة، على ما قاله معمر، أو يثبتون الناسوت

الجسم المشاهد. ثم لا يخلو قولهم فيه من وجهين: إما أن يقولوا إنه حلَّ في كل جزء منه، وإن كان اللاهوت واحدًا، أو حلَّ في جزء واحد منه ويثبتون اللاهوت أجزاء بعدد الناسوت يحلّ كل جزء منه في جزء. ولا يمكن أن يقال إن كل جزء من اللاهوت اتّحد بكل جزء من الناسوت، لأن ذلك يُوجِب كون الإلٰه أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت أو إثبات آلهة كثيرة، وكِلاهما فاسد. وليس ذلك مما يذهب إليه النصارى، لأنهم يقولون إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم، ولا يجعلونه أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت.

ولا يمكن أن يقال إنه يحلّ في جزء واحد من عيسى وهو الإنسان، لأن الدلالة قد دلّت على أن الإنسان الحيّ هو الجملة دون الجزء الواحد على ما ندلّ عليه من بعدُ. ولأن عندهم أن طريق الاتحاد ظهور الفعل الإلٰهي منه، وذلك ظهور من جملة عيسى دون جزء من القلب، فلا يصحّ أن يعلّقوا الاتحاد به.

ولا يمكنهم أن يقولوا إنه يتّحد بجزء منه، وإن كان الإنسان هو الجملة، لأنه كان يجب أن يعرف مكانه ويفصل بينه وبين غيره ويظهر الفعل اللاهوتي منه لا من الجملة، وكان يجب أن يكون ذلك الجزء هو المسيح القادر الفاعِل المعبود عندهم، وأن لا يُقال إن اللاهوت اتّحد بعيسى، بل يجب أن يقال اتّحد بجزء منه. وكيف يصحّ أن يتّحد بجزء منه دون جزء؟ ولِمَ صار بعض أجزائه بذلك أولى من بعض؟

وليس لأحد أن يقول إنه يحلّ في جزء منه، وجملة عيسى هي الموصوفة به، كقولهم في المعاني التي تُوجِب الحكم للجملة، وذلك أن الاتحاد الذي يثبتونه يرجع إلى وجود اللاهوت في الناسوت فقط، لا أنهم يثبتون للناسوت حالًا موجبة عن اللاهوت، فيجب أن يكون حكمه مقصورًا على محله، وأن يفارق ما نقوله في المعاني المتعلقة بالجملة.

ولا يمكنهم أن يقولوا إن اللاهوت شيء واحد ويتّحد بجميع أجزاء عيسى، لأن كل شيء حلَّ في غيره يستحيل أن يحلّ في غيره حتى يحلّ المعنى الواحد المحال الكثيرة من غير أن يُوجِب كون المحال مؤتلفة، وإنما يجوز

عندنا حلول التأليف في محلين، لأنه لجنسه يُوجِب ائتلافهما، وذلك يُحيل وجوده في محل واحد، وذلك لا يصحّ في اللاهوت. فيجب أن يكون كسائر الأعراض في أنه لا يصحّ حلوله إن حلَّ في غيره إلا في محل واحد.

[الاستدلال بكلام لأبي علي الجبائي]

فإن قيل: أليس عند شيخكم أبي علي يجوز حلول الكلام في محال كثيرة، وإن كان معنى واحدًا؟ فجوِّزوا حلول مثله في حلول اللاهوت في كل أجزاء الناسوت، قيل له: إن ما ذكرته مما لا نقول به، والدلالة قد دلَّت على خلافه، وما به نُبطله مثل الذي أبطلنا به هذا القول، فالاعتراض به لا يصحّ. وبعدُ، فإنما صحَّ ذلك عنده في الكلام، لأنه يثبته موجودًا في المَحال بغيره؛ ولا يصحّ ذلك في حلول اللاهوت، فبطل تشبيهه به.

فإن قيل على الوجه الأول: أليس أجزاء الناسوت كلها ناسوت واحد، فهلَّا صحَّ أن يحلّ في كل جزء منه جزء من اللاهوت وتكون جملته إلـٰهًا واحدًا؟ قيل له: إن ذلك إنما صحَّ في الإنسان لأنه يصير حيًّا بحياة تحتاج إلى بنية فيصير المبني بما فيه من الحياة كالشيء الواحد. ولا يصحّ ذلك في أجزاء اللاهوت، لو كان ذلك بأجزاء كثيرة، لأن بعضه في حكم المنفصل من بعض لاستحالة البنية عليه، ولأن وصف الإلـٰه بأنه قادر يرجع إلى ذاته، وصفات الذات تختص كل جزء منه دون جملته وتفارق صفات المعاني. وذلك يُسقِط هذا السؤال.

على أنه لو حلَّ تعالى في عيسى وصحَّ ذلك فيه، لكان طريق صحته ظهور الفعل الإلـٰهي منه. وهذا لا يُوجِب اتحاده به، لأنه لا يفعل بالاعتماد والحركة، وإنما يخترع الفعل اختراعًا كخلقه الأجسام وغيرها، لأنه قادر لنفسه وتفارق حاله حال القادر بقدرة المحتاج في الفعل إلى استعمال محل القدرة. فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يظهر الفعل على يد عيسى أو عند قوله، وإن لم يكن متّحدًا به. وبعد، فما يثبتونه لأجله متّحدًا بعيسى يُوجِب عليهم كونه متّحدًا بسائر الأنبياء لظهور الفعل الإلـٰهي عند قولهم وادّعائهم. وفي هذا إبطال تخصيص عيسى بالاتحاد، على ما يذهبون إليه.

على أن اللاهوت لو صحَّ أن يحلّ في جسم عيسى، لجاز أن يحلّ في الجماد. ولا طريق به يُحيلون حلوله في الجماد إلا ويجب أن يستحيل لأجله حلوله في جسم عيسى. لأنهم إن قالوا: إن من حقه أن لا يحلّ إلا في محل فيه حياة كالعلم، لزمهم استحالة وجود ذاته إلا في محل فيه حياة كالعلم. فإن قالوا: إنه إذا حلَّ في الجماد لم تظهر له أفعال إلـٰهية، وليس كذلك إذا حلَّ في حيّ، قيل لهم: إذا صحَّ أن يفعل الفعل الإلـٰهي فيما يأتي عنه، فهلَّا جاز أن يحلّ في جماد، ويخترع على يد عيسى وعند قوله الأفعال الإلـٰهية؟ فإذا جاز وجوده فيما لم يزل، وإن لم يظهر منه فِعْل إلـٰهي، فهلَّا جاز أن يوجد في الجماد ولا يظهر منه ذلك؟ وفي ذلك صحة ما ألزمناهم من إيجاب كونه متَّحدًا بالجماد وصحة ذلك فيه. وفي ذلك إبطال ما يدّعونه من اختصاص عيسى بذلك.

ويجب على هذه الطريقة أن يجوِّزوا حلوله في كل حيّ على الطريقة التي ألزمناهم، بل يجب أن يجوِّزوا حلوله في المَحال التي حلَّتها الأفعال الإلـٰهية لأنه بها أخصّ، من حيث وُجِد فِعْله فيه.

فقد صحَّ بهذه الجملة بُطلان قولهم بأنه اتحد بعيسى على سبيل الحلول.

[٦ -] فصل في إبطال قول مَن ذهب إليه من اليعقوبية في أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا

وأما ما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا طبيعة واحدة فباطل. لأن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة، كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين، وقد بيَّنَّا في باب قبل هذا الشيء الواحد يستحيل أن يصير أشياء؛ وذلك يُوجِب استحالة كون الشيئين شيئًا واحدًا.

على أن اللاهوت لو جاز أن يتّحد بالناسوت ويصير شيئًا واحدًا، لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهرًا واحدًا، أو العرض بحلوله في الجوهر مع العرض شيئًا واحدًا، أو الأعراض باجتماعها في المحل الواحد تصير شيئًا واحدًا. فإذا بطل ذلك، ولم يؤثّر على تعلّق الشيء بغيره في هذا الباب على

اختلاف وجوه التعلّق فيه، بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صارا شيئًا واحدًا. وبعد، فلو جاز ما قالوه، لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت، إذ قد صار باتحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا، وخرج عن طبيعته الناسوتية، وجواز الموت عليه مما يختص به الناسوت. وبعد، فيجب على قولهم أن يستحيل على المسيح، بعد الاتحاد، كلُّ صفة تختص الإنسان وكلُّ فعل لا يجوز إلا عليه نحو الأكل والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال، لأنه بالاتحاد قد خرج عن طبيعته الناسوتية وجوهرها، وإلا لم يكن لقولهم إنه قد صار باتحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا، مع أن حاله على ما كان عليه، معنى ولا فائدة. وبعد، فيجب على هذا القول أن يكون المسيح قد صار بعدما كان محدّثًا قديمًا باتحاد اللاهوت به. ويستحيل أن يصير المحدَث قديمًا، كما يستحيل أن يصير القديم محدثًا، بل ذلك في المحدث أشدّ استحالة، لأن ما وُجِد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجودًا لم يزل، لأن ذلك يُوجِب وجوده في حال قد ثبت عدمه، وذلك يستحيل فيه. فإذا استحال ذلك، لم يخرج عن الاستحالة إلى الصحة موجود معنى ولا عدمه ولا باتحاد ولا غيره، كما لا تصحّ الأمور التي تثبت استحالتها لعارض ومعنى.

[اتحاد اللاهوت بالناسوت]

على أن اللاهوت إذا اتّحد بالناسوت فلا يخلو إذا صارا شيئًا واحدًا من وجوه: إما أن يكون ذلك الواحد بصفة اللاهوت وخرج عن صفة الناسوتية، أو بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوتية، أو يختص بكِلا الصفتين، فإن كان بصفة اللاهوت فيجب أن يستحيل على المسيح سائر ما يختص به الناسوت من الرؤية والطول وسائر ما هو عليه من الصفات، والأكل والشرب والقتل والصلب، وفي ذلك خروج عن مذهبهم، لأنهم يقرّون بأن عيسى كان بعد البنوّة والاتحاد يشاهد على ما كان من قبل آكلًا وشاربًا، ويثبتون الصلب والقتل فيه بعد ذلك، وإن اختلفوا في ذلك الصلب أنه متعلق باللاهوت أو الناسوت. وإن كان بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوت بالاتحاد، فيجب أن لا يظهر منه فعل إلٰهي، وأن يكون حكم المسيح بعد الاتحاد كحكمه من قبل، وأن تكون حاله وحال غيره سواء، ويجب أن يكون الإلٰه قد بطل وخرج عن صفاته

بالاتحاد، وأن يكون ذلك بمنزلة عدمه. وفي ذلك جواز العدم على القديم تعالى أو على الابن عندهم. وكلاهما سواء في الاستحالة؛ لأن جوهر القديم، كما يستحيل عدمه، فكذلك يستحيل أن يصير أقنومين بعد ما كان ثلاثة أقانيم؛ ويُوجِب ذلك أن يصير القديم محدَثًا إن لم يعدم، وأن يخرج عن صفاته النفسية، وأن يستحيل ظهور المعجزات على يد عيسى، لأنه قد خرج عن طبيعته اللاهوتية، وإن كان بالاتحاد، صارا شيئًا واحدًا، وذلك الشيء يختصّ بصفة الناسوت واللاهوت. فلِمَ صار بأن يكون شيئًا واحدًا أولى من أن يكونا شيئين كما كانا، لأنه لا وجه يقال لأجله إن المسيح جوهران وطبيعتان بعد الاتحاد إلا وهو قائم في هذا القول؟ فيجب أن لا يصحّ قولهم إنهما صارا شيئًا واحدًا.

على أن من قول بعضهم إن عيسى يموت في الحقيقة، وإذا مات خرج اللاهوت من أن يكون متّحدًا به، وذلك يُوجِب كونه غيرًا له لجواز انفراده عنه عند موته، وهذا علامة التغاير. على أن هذا القول يجب عليهم أن عيسى إذا مات أو نفى خلق نفسه إن كان بالاتحاد قد صار هو اللاهوت، بل يُوجِب أن يكون اللاهوت يجوز الموت عليه والفناء، إن كان بالاتحاد قد صار والناسوت شيئًا واحدًا. على أن هذا القول يُوجِب أن يكون الإلٰه هو الذي صُلب وقتل. ولو صحَّ ذلك عليه لصحّ عليه جميع الآلام، ولصحَّ عليه سائر ما يجوز على الأجسام المحدَثة. وبعد، فإذا جاز بعد الاتحاد أن يكون المسيح قد صار إلٰهًا قديمًا، فما الذي به يعلم حدوث الأجسام؟ لأنه متى جوّز على شيء منها أن يكون قديمًا، فقد بطل الطريق الذي تثبت الأجسام لأجله محدَثة، وفي هذا إبطال طريق معرفة الإلٰه أصلًا، فضلًا عن أن يقال إنه ممَّن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز ذلك عليه.

على أنه يلزم الجميع على قولهم بالاتحاد أن يكون المتّحد بعيسى هو الإلٰه الذي هو الجوهر الواحد دون أقنوم الابن والكلمة، لأن الطريق الذي به يثبتون الاتحاد من ظهور الفعل اللاهوتي منه يُوجِب عليهم ذلك، إلا أن يقولوا إن كل واحد من الأقانيم في الحقيقة إلٰه، ويتركوا أصل مقالتهم. ويُكلّمون إذ ذاك بما أبطلنا به قول مَن قال بأن مع الله تعالى ثانٍ قادر لنفسه من دلالة التمانع

وغيرها. على أن كل شيء حلَّ في شيء فلا بدَّ أن يغيّر حُكمه الراجع إليه اعتبارًا لسائر المعاني الحالة في المحل مما لا يُدرك ولا يُحَسّ، ولا يجوز أن يُوجِب حُكمًا منفصلًا منه، فكان يجب إن حلَّ الابن في عيسى، أن يُوجِب له حُكمًا يختصّه. وظهور الفعل اللاهوتي منفصل منه لا يجوز أن يكون مُوجِبًا له. وإنما نقول إن القدرة يُوجِب كونه قادرًا، وإنه لكونه قادرًا يصحّ الفعل منه والمُوجَب عن القدرة يرجع إليه في الحقيقة.

[إلزامات لأبي علي الجبائي]

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن يقولوا إن المسيح كان عابدًا لنفسه، إن كان عند الاتحاد قد صار هو والابن شيئًا واحدًا. وكون العابد عابدًا لنفسه يستحيل؛ لأن العبادة كالشكر. فكما أنه لا يجوز أن يشكر نفسه، فكذلك لا يصحّ أن يعبد نفسه. وألزم مَن قال إن الاتحاد لم يُوجِب كونهما واحدًا القول بأن عيسى يعبد بعضه. وهذا في الاستحالة كالأول.

وألزمهم أن يكون فعل اللاهوت هو فعل الناسوت عند الاتحاد. ومتى جاز ذلك، جاز أن تكون قدرتهما قدرة واحدة، وما له يقدر أحدهما له يقدر الآخر؛ فإن قدر الناسوت لذاته كاللاهوت، وجب كونهما مثلين؛ وكذلك إن قدر اللاهوت بقدرة كالناسوت.

وألزمهم القول بأن الأقنومين الآخرين يجوز عليهما الاتحاد كجوازه على أقنوم الكلمة، لأن جوهرهما واحد، فما يجوز على بعضها يجوز على سائرها.

وألزمهم القول باختلاف الأقانيم وتغايرها من حيث جاز على بعضها الاتحاد دون بعض.

ويلزمهم القول بأن الابن اتحد بمريم كاتحاده بعيسى، لأن عيسى بعض لها. وعلى هذا الوجه تأوّل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: الآية ١١٦] أنه تعالى ذكره على جهة الإلزام، لأن عيسى إن كان إلـٰهًا من حيث اختصّ بأنه وُلِد لا من ذكر، فيجب كون مريم بهذه المنزلة؛ لأنها وُلِدَت لا عن وطء، وإن كان

شيخنا أبو علي، رحمه الله، حمله على ظاهره وأنه قد كان فيهم مَن يقول هذا القول.

وألزمهم القول بجواز التمانع بين هذه الأقانيم؛ لأن جوهرها إذا كان واحدًا فيجب كونها قادرة؛ وذلك يصحّح التمانع بينها، وذلك يُوجِب عجزها وضعفها أو ضعف بعضها. وبيّن أنه لا يمكنهم أن يتعلّقوا بالتثليث بقولهم إن إثباته حيًا إذا لم يرجع به إلى ذاته فيجب أن يرجع به إلى غيره وكذلك إثباته عالمًا متكلّمًا بأن قال إن كل هذا الإثبات يرجع به إلى ذاته سبحانه دون ما عداه؛ لأنه لا يمتنع أن يرجع بالصفات الكثيرة إلى ذات واحدة. وبيّن أنهم إذا قالوا في الإلٰه إنه إلٰه وجوهر وشيء وقديم، فلا بدَّ من أن يرجعوا بذلك إلى ذات واحدة، فغير ممتنع أن نقول بمثله فيما قدّمناه. وبيّن أن العلم والدلالة يقعان موقع الوصف والإثبات. وقد أوردنا فيه جملة تُغني عن الإعادة.

ويلزمهم أن يثبتوا له قدرة وسمعًا وبصرًا، من حيث أثبتوه قادرًا سميعًا بصيرًا؛ وذلك يُوجِب إثباته أقانيم كثيرة، ومتى رجعوا بذلك أجمع إلى ذاته سقطت علّتهم.

ويلزمهم أن يجعلوا الإلٰه هو أقنوم الأب الذي يثبت حيًا عالمًا متكلّمًا دون ما لأجله يصير حيًا على طريقة الكُلَابية؛ وفي ذلك ترك قولهم.

وأما اختلاف عباراتهم في الاتحاد فقد حكيناه، ومَن عبّر عن الاتحاد بالحلول والامتزاج من النسطورية والملكانية فقد أبعد، لأن من قولهم إنهما لم يصيرا شيئًا واحدًا وإنهما طبيعتان على ما كانا. ولو جاز أن يقال فيما هذه حاله اتحد، لوجب في العرض إذا حلَّ في المحل أن يُوصَف هو والمحل بأنهما اتّحدا؛ وذلك فاسد.

[عبارتا «تجسّد» و«تأنّس»]

وأما مَن قال منهم «تجسّد» فلا تصحّ هذه العبارة على موضوع قولهم، لأنهم لا يثبتون اللاهوت جسدًا عند الاتحاد، إلا اليعقوبية إذا قالت إنهما صارا شيئًا واحدًا، ومتى قالوا ذلك لم يمكنهم إثباته متّحدًا، لأن جسد المسيح بعدما

ادّعوه من الاتحاد كما كان من قبل، فلا فرق بين أن يقولوا «تجسّد» وبين أن يقولوا في سائر الأقانيم، إن يقولوا، إنه تجسد بسائر الأجسام. وما أدّى إلى ذلك وجب فساده.

وكذلك قول مَن قال «تأنّس»، لأن اللاهوت لا يصحّ أن يصير إنسانًا. وكذلك قول مَن قال «تركب».

[اتّباعهم للسلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة]

فأما مَن عوَّل منهم في هذا الباب على اتّباع مَن سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة فقوله ساقط، لأن الكلام في صفة القديم، عزَّ وجلَّ، وما يصحّ عليه وما لا يصحّ لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع. ولو ثبت ما ادّعوه سمعًا لوجب أن يتأوّل على وِفق ما يقتضيه، فكيف وموضوع مذهبهم التقليد والرجوع إلى خبر الأربعة، ولا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم؟ فليس لهم أن يقولوا: إذا كان المسيح عندكم نبيًّا من أنبياء الله، فكيف يصحّ ادّعاؤكم إبطال مذهبنا مع أنه مأخوذ عنه؟ لأنّا نعلم كذبهم في ذلك وتقطع على أنه لم يأتِ إلا بما دلّ العقل عليه من التوحيد دون التثليث، ونعلم أنهم أخطأوا من جهة النقل والتأويل، لأن الذين أخذوا كتابهم عنهم: يوحنا ومتّى ولوقا ومارقس، وهذا مما يقرّون به، لأن المسيح لمّا فقد، وزعموا أنه قتل، وقتل أصحابه لم يبقَ أحد كان على دينه يؤدّي إليهم كتابه وشرعه إلا هؤلاء الأربعة. وزعموا أنهم أمْلوا الأناجيل بثلاث لغات. وقد عُلِم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب؛ فكيف يصحّ الاعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز؟ وإنما صحّ لنا الاعتماد على ما قلناه، لأن نقلة كتابنا وأصول ديننا طائفة عظيمة لا يجوز عليها الاتفاق على الكذب، والعلم الضروري قد حصل لنا بما نقلوه؛ فلذلك صحّ ما قلناه.

ولهذه الطريقة أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه؛ لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة؛ وعوَّلوا على تقليدهم في ذلك. ولأن الصلب بعد القتل قد يغيِّر صورة المصلوب ويشبّه حاله بغيره. فمتى نُقِل ذلك، جاز أن تشتبه الحال فيه. وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطرار؛ لأن من شرط ما تُعلَم

باضطرارٍ صحته أن يكون مما يلتبس الحال فيه؛ وقد قيل فيه إنه لا يمتنع أن يكون قد ألقى شُبهة عيسى على ذلك المصلوب، فلذلك اشتبه الحال فيه، وإن ذلك يصحّ، لأن الزمان كان زمان نبي يجوز نقض العادة فيه ويكون مُعجِزًا لذلك النبي. وما ذكرناه أولًا أولى أن يُعتمَد عليه؛ لأنّا نعلم بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النّساء: الآية ١٥٧] أنه لا يمكن أن يكون النقل قد وقع على وجه يُوجِب العلم؛ لأن ذلك يُوجِب إبطال الأصل الذي نؤصله في الأخبار. وإنما اشتبه الحال فيه؛ لأن ذلك المصلوب وافق حال فقدهم لعيسى، فقوّى في الظن أنه المصلوب.

فليس يمكنهم مع ذلك أن يُوردوا في الإنجيل بصريح مقالتهم؛ وإنما قلّدوا فيه رؤساءهم مثل نسطور ويعقوب ومَن كان على دين الملك، ولذلك لا يثبت لهم على النظر قول، لأن مرجعهم فيه إلى التقليد دون الشُّبَه التي تُعتقد لأجلها المذاهب. ومتى أخذوا في النظر كان حالهم فيه مثل ما حُكِيَ عن بعضهم وقد سأله بعض أصحابنا فقال له: لِمَ جعلت أقنوم العلم ابنًا دون أقنوم الحياة؟ فقال: لأن العلم مذكّر والحياة مؤنية، فقال له السائل: فهلّا قلت في الحياة إنها ابنة الله، لأن الحياة مؤنثة؟

[مقالة قرّة الملكي]

ومثل ما حُكِي لي عن قرّة الملكي، وهو رئيسهم، أنه اعتمد في التثليث على أن الله يجب أن يكون رئيسًا ولا يجوز أن يكون متّحدًا بالرئاسة على خلقه، لأن ذلك يُوجِب أن لا مِنّة له عليهم، إن كان خلقهم ليرؤس، فيجب أن تكون رئاسته قديمة، ولا بدّ من أن تكون رئاسة على مرؤوس. ولا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين: إما أن يكون مثل الله في الجوهر أو أخسّ منه جوهرًا؛ فإن كان أخسّ منه جوهرًا، فقد حطّت رئاسة الله عن شرفها. لأن شرف الرئاسة أن تكون رئاسة على مَن هو مثله في الجوهر وعدله في الطبع، ولذلك متى قيل للرجل إنه رئيس الثور والحمار يغضب الغضب الشديد، فيجب أن يكون المرؤوس مثل الله في الجوهر. ثم لا تخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر أو بالرِّضا، أو رئاسة طبيعية. ولا يجوز أن تكون بالقهر، لأنه لا يجوز أن يدخل على إله هو مثل الله القهرُ، ولا يجوز أن تكون عن تراضٍ، لأن ما كان كذلك

فله ابتداء، وجائز أن لا يرضى به. فثبت أنها طبيعية، وهي كرئاسة الآباء على الأبناء وكرئاسة آدم على هابيل، فثبت أن له ابنًا وأنه مثله.

فقد أبناك ما حكيناه من شبههم أن أصل مقالتهم مأخوذ عن التقليد، لأن ما جرى هذا المجرى لا يجوز أن نعتقد لأجله مذهبًا. أترى هذا المستدلّ لم يعلم أن ما قاله يُوجِب عليه أن يثبت له صاحبة لأن يكون رئيسًا عليها، كما كان آدم رئيسًا على حوّاء. وهذه الرئاسة أقرب إلى الطبيعة من رئاسته على هابيل، لأن ذلك حادث. ومتى نُفي عنه الصاحبة بأمر ما لزمه بمثله نفي الابن.

وكيف يصحّ أن يتثبت بذلك ثلاثة أقانيم، وعلّته تُوجِب إثبات مرؤوس عليه فقط، وذلك يتمّ بالأقنومين. وبعد، فإن الرئاسة لا تستعمل في الله سبحانه أصلًا، وإنما تستعمل فيمن يجوز على مَن يتقدّم قومه بحال يَبِين به منهم، وذلك يستحيل عليه عزَّ وجلَّ، ولو أن قائلًا عارضه بأنه تعالى لا بدّ من أن يكون مالكًا وجوادًا وكريمًا وعزيزًا ويثبت بعد ذلك معاني وأقانيم له فما الذي كان ينفصل منه. ولم نُورِد هذه الشُّبهة لنتكلم على إبطالها، لأن الحال فيها ظاهر، لكن لننبّه على أن الأمر في قولهم على ما بيَّنّاه من أنه مأخوذ من التقليد. فأما تسميتهم الأقانيم خواص وصفات فقد أكثر الناس مكالمتهم فيه. والرجوع في ذلك إلى عبارات لا طائل في الكلام عليها، وما يتعلق بالمعنى فقد أتينا على فساده، سواء قالوا في الأقانيم إنها متغايرة ومختلفة، أو امتنعوا من ذلك، أو قالوا إنها غير الجوهر، أو ليست هي الجوهر، أو قالوا إنها هي الجوهر؛ لأن الكلام في إفساد جميع ذلك قد تقدّم.

[٧ ـ] فصل في إبطال ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته وما يتصل بذلك]

[اختلاف النصارى في أن المعبود منه ما هو؟]

اعلم أن النصارى أجمع ممّن حكينا قولهم ممَّن يدينون بعبادة المسيح، وإنما يختلفون في أن المعبود منه ما هو وفي أنه على أيّ وجه يُعبَد. وقولهم في ذلك مبني على قولهم في الاتحاد والتأنّس.

فمَن قال منهم إن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد شخص واحد يقول فيه إنه يُعبَد في الحقيقة، لكنهم على فرقتين: فاليعقوبية تقول إنه إنسان وإله،

وإن كان جوهرًا واحدًا، لكنه إنسان من وجه، إلٰه من وجه، كالإنسان الذي هو نفس من غير الوجه الذي هو جسد. وزعمت فرقة أخرى يقال لها الوليانية أن المسيح هو إلٰه من حيث هو إنسان، ولا يعقل لاهوت إلا من الوجه الذي هو ناسوت. فهاتان الفرقتان تقولان إنه يُعبَد في الحقيقة.

[مقولة الملكانية والمارونية]

فأما الملكانية والمارونية[١] والنسطورية فمن قولهم إن المسيح جوهران اثنان: لاهوت وناسوت، وإلٰه وإنسان؛ وإن اختلفوا فيما بينهم. فمنهم مَن قال: إن إرادتهما واحدة؛ ومنهم مَن قال: إنهما ذوا إرادتين.

ولا يمتنعون هؤلاء أجمع من القول بأن الإلٰه صُلب ناسوتُه وتأنّسُه ومات. ويقولون: مريم ولدت إلٰهًا، ولا يقولون: ولدت الإلٰه، لأنه يُوهِم أنها ولدت الأقانيم الثلاثة، إلا النسطورية فإنها تقول: إن المسيح الذي هو إلٰه وإنسان وُلد وصُلب، ولا تقول: إن الإلٰه وُلد وصُلِب. وأما اليعقوبية فإنها تقول بأن الإلٰه قُتِل وصُلِب في الحقيقة وإن اختلفوا في هل لحقه الألم أم لا، على ما حكيناه من قبل.

وربما قالوا: إن المسيح وُلد ولادتين: أحدهما باللاهوتية من الله قبل الدهور، والآخر بالناسوتية من مريم بعد الدهور.

واعلم أن الذي بيّنّاه من إبطال قولهم في الاتحاد يبطل جميع ما يذهبون إليه من أن المسيح يُعبَد ويَخلق الأجسام ويرزق وينعم وأنه الخالق للعالم والمستحق للعبادة بانفراده أو هو مع غيره، لأن الكلام في ذلك فرع عليه، وفساد ذلك يُغني عن فساده.

وما قدّمناه من الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم والحياة والقدرة يُبطل قولهم بذلك أيضًا، لأن المعلوم من حال المسيح أنه جسم في الحقيقة، فكيف يصحّ أن يفعل ما يستوجب به العبادةَ على الأجسام الحيّة، مع أنه يستحيل أن يُنعِم عليها الإنعام الذي يستحق به العبادة؟

---

(١) أتباع يوحنا مارون، قال: المسيح له طبيعتان ومشيئة واحدة. وقرر مجمع القسطنطينية تكفيره (٦٨٠ م) إلى أن قبلتهم الكنيسة الكاثوليكية سنة ١١٨٢ م. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٧٢٤).

ولا فرق، والحال هذه، بين مَن قال بعبادته أو بعبادة سائر الأنبياء أو سائر الأجسام، لأن العبادة إنما تُستحق بقدر من النِّعَم عظيم لا توازنها نعمة. ولذلك لا يستحق بعض العباد من بعضٍ العبادةَ، على تفاوت أحوالهم في إنعام بعضهم على بعض في الكثرة والقلّة، من حيث لم يختص ما يحصل من جهتهم من النِّعم بما تختص به نِعَم القديم، جلَّ وعزَّ، لأنه يختص بأمور: أحدها أنه الأصل في النِّعَم لأنه لولاه لَمَا صحَّ سائر النِّعَم، فصار من هذا الوجه كأن جميع النِّعَم منه، وثانيه أنه قد بلغ قدرًا لا يجوز أن توازنه نِعَم غيره، وثالثه لأن نِعَم غيره نِعَمٌ منه، لأنه إنما صار مالِكًا له على وجه يصحّ أن يُنعم به على غيره بأمور من جهة الله تعالى، إما في النِّعَم أو فيه أو في المُنعَم عليه. وقد علم أن هذه الوجوه يستحيل حصولها إلا للقديم تعالى، فيجب أن يختص باستحقاق العبادة دون غيره، وإن كان غيره من المُنعِمِين قد يستحق الشكر بقدر إنعامه على غيره، على ما نعلمه من ذلك في الشاهد، لأن العلم بحسن شكر المنعم وبأن المنعِم يستحقه وأنه يجب على المنعَم عليه ضروري في كثير من الأحوال. والعلم بأن العبادة يقبح فِعلها بكثير من المُنعِمِين معلوم باضطرار في كثير من الأحوال.

فكل ذلك يبيِّن أن الجسم لا يجوز أن يستحق العبادة على وجه، وفي ذلك إبطال قولهم بأن المسيح يجب أن يُعبَد. على أن مَن قال منهم إنه إلٰه في الحقيقة وإن الجوهرين قد صارا واحدًا يلزمه أن يجوِّز كون الإلٰه جسمًا محدودًا آكِلًا شاربًا، لأنه إن لم يجوِّز ذلك لزمه القول باستحالة ذلك أجمع على المسيح، مع عِلمنا بفساده. وقد علمنا أن جواز ذلك على الإلٰه يستحيل لما دللنا به على حدوث الأجسام وتكلمنا به على المجسمة من وجوه الأدلة.

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يَعبُد ويدعو إلى العبادة، فكيف يجوز أن يُقال إنه معبود في الحقيقة؟ وكيف يصحّ من المعبود أن يعبد نفسه؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يكون خالقًا لنفسه ومُنعِمًا عليها وإلٰهًا لها، وكل ذلك متناقض مستحيل.

على أنه يجب على قولهم أن يجوز عليه الموت والآلام، ولو صحَّ ذلك منه، لم يمتنع أن يُعذَّب ويُثاب. ومَن هذه حاله، لم تحقّ له العبادة، وكان حاله في الحاجة كحال سائر الأجسام.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ما لحقه من القتل والصلب بزعمهم تخييل وليس بحقيقة، لأنهم يجعلون اللاهوت هو الناسوت وقد ثبت قتل الناسوت عندهم أو موته، ولا يصح أن يلحقه ذلك ولا يألم، وذلك يُوجِب أن يكون الإلٰه يألم في الحقيقة.

[شُبهة على الجوهرين والطبيعتين]

وأما مَن قال بالجوهرين والطبيعتين فيجب أن يصرفوا العبادة إلى اللاهوت دون الناسوت؛ وذلك يُبطِل قولهم أن المعبود هو المسيح، بل يجب أن يقولوا إنه الأقنوم اللاهوتي. فإن قالوا: إن قولنا «المسيح» يحتوي على اللاهوت والناسوت؛ فلذلك أجزنا عبادته، قيل لهم: فيجب أن لا يجوزوا أن يكون المسيح هو المعبود؛ لأن هذا القول ينتظم مع المعبود غيرَه. ولا فرق بين قولهم إن المسيح يُعبَد ويَخلق ويَرزق وبين قولهم إن المسيح يستحيل أن يأكل ويشرب ويُصلَب ويُقتل؛ لأنه متى جاز أن يُضاف إلى الله ما لا يصحّ إلّا على اللاهوت من العبادة وغيرها، جاز أن يُنفى عنه ما يستحيل على اللاهوت وإن صحّ على الناسوت من الأكل والشرب والصّلب وغيره.

على أنه يلزمهم القول بأن الإلٰه كائن من النطفة أو مولود من مريم على ما يذهبون إليه، إما على بعض الوجوه أو من كل وجه.

[مقالة الجاحظ]

وقد قال شيخنا أبو عثمان الجاحظ: إن الذي يتقصَّى حكاية قولهم ليتبين الوجه في إبطاله؛ وإلا فقد كان يجب تبرئة القديم تعالى عن أن يذكر بهذه الأذكار، تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا[١].

[شُبهة على أن عبادتهم للمسيح لأنه الوسط بيننا وبين اللاهوت]

فإن قال منهم قائل: إنّا نعبد المسيح، لا لأنه لاهوت، أو اتحد به اللاهوت، لكن لأنه الوسط بيننا وبين اللاهوت فيما نعرفه من قبَله. فلعظيم نعمته ومقاربتها لنعمة القديم، جلَّ وعزَّ، حسن منا عبادته. قيل لهم: إن أول

(١) ليس هذا في المنشور من الرد على النصارى للجاحظ.

ما في هذا الباب أنه يجب حسن عبادة جميع الأنبياء لهذه العلة، ويُوجِب أن يحسن منّا عبادة الآباء وسائر مَن عظمت نعمته علينا وأياديه لدينا بحسب نِعَمه، لأنه لا يمكنهم أن يخصّوا نِعَم المسيح بما تنفصل به من نِعَم مَن ذكرناه على حسب ما بيَّنَّاه من اختصاص نِعَمه، جلَّ وعزَّ، بالأمور التي تبِين بها من نِعَم غيره. وليس في نِعَم المسيح أكثر من أنه أزيد من نِعَم غيره. وذلك يُوجِب عليهم ما ذكرناه من الوجهين. ولسنا نُجيز أن يكون ما أمر الله به من السجود لآدم عبادةً له؛ لأن العبادة لا تحقّ إلا لله؛ عزَّ وجلَّ، وإنما أمر سبحانه بالسجود وغيره على جهة التقرّب إليه والعبادة له، عزَّ وجلَّ، بذلك دلالة على فضل آدم، عليه السلام. وليست العبادة مما تتغيَّر حالها بالأمر أو يكشف عن حالها، فتحسن من جهة السمع كما تقوله في العبادات الشرعية. وإذا لم يصحّ أن يستحق الشكر من غير نعمة فيجب أن لا يصحّ استحقاق العبادة من غير النعمة المخصوصة التي ذكرناها. ولو جاز أن يحسن بالأمر لجاز مثله في الشكر، ولذلك قلنا إن الشكر والمدح والتعظيم لا تحسن إلا باستحقاق. ونحن نذكر الكلام في أن العبادة لا يستحقها إلا الله تعالى وفي بيان العبادة ومفارقتها للشكر وما يتصل بذلك في باب الوعيد. وفيما ذكرناه الآن مُقنِع.

[معجزات المسيح]

وأما ما يذكرونه مما يجري مجرى الطعن فيما ندّعيه من أنه تكلم في المهد وأنه لو كان له أصل لاشتهر وظهر فيهم كاشتهار سائر معجزاته، فالقول فيه يُذكَر في باب المعجزات والأخبار. وكذلك القول فيما يعترضون به على القرآن؛ من نحو قولهم إن فيه إثبات إدريس ونوح وغيرهم أنبياء، ولم يكونوا كذلك، أو إن فيه أنه تعالى لم يرسل ممَّن يُوحَى إليه إلا الرجال، وليس الأمر كذلك، وإنه قال: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٦]، ولم يقل ذلك أحد من النصارى، وإن فيه أن اليهود قالت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨١]، وأن ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المَائدة: الآية ٦٤]، وأنها قالت في عُزَيْرٍ أنه ابن الله، والمعلوم من حالها أنها لم تقل ذلك، إلى ما شاكل هذا يجيء في المعجزات، فلا وجه لذِكره الآن.

[د ـ] الكلام على الصابئين[1]

[العالم صُنع من الهيولى]

ذكر الحسن بن موسى أنهم اختلفوا في العالم. فزعم قوم من قدمائهم أن هيولى كان لم يزل وأن صانعًا لم يزل، ثم صنع عالمًا من ذلك الهيولى. وزعم الباقون منهم أن العالم محدَث وأن له صانعًا لم يزل، غيرُ مشبِهٍ لشيء من العالم، حكيم لا يجهل، قوي لا يعجز، جواد لا يبخل، خلق الفلَك حيًا ناطقًا سميعًا بصيرًا، وأنه دبّر ما في هذا العالم، وسمّوا الكواكب التي فيه الملائكة، وكثير منهم سمّاها آلهة وعظموا قدرها، وعبدوها، وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب، ويدعون أن بيت الله الحرام أحدها، وهو بيت زُحَل، وإنما بقي، لأن زُحَل يدلّ على البقاء والثبات وطول المدة.

[الله لا يُوصَف إلّا بالنفي]

وقال بعضهم: لا يُوصَف الله إلا بالنفي دون الإثبات، فيقال ليس بمحدَث، ولا موات، ولا جاهل، ولا عاجز، ولا سفيه، قالوا: لئلا يقع به تشبيه. ويدّعون لهم أنبياء وشرائع مخصوصة[2].

[العالم لا يُعاد]

وحُكِي عن أحمد بن الطيب: إن الصابئين يزعمون في العالم أنه لا يُعاد، وليس وراء هذه الدار دار غيرها لثواب، وأن الثواب في الدنيا بالكرور في النعيم واللذّات، والعقاب في التناسخ في أنواع البهائم.

---

(١) هم الذين يعرفون الله وحده، وليست لهم شريعة يعملون بها، وليس لديهم كتاب ولا رسول، وهم موحّدون، ويعتقدون تأثير النجوم. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٤٥٩).

(٢) راجع: نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، لابن الجوزي، الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٣٤٠، ص ٧٩.

[هم على دين شيث بن آدم]

وفيهم طبقة يتّسمون بذلك سوى أهل حران يزعمون أنهم على دين شيث وأنه المبعوث إليهم، وفي يدهم كتابه الذي أنزله الله عليه، وكان مات في أيام الطوفان، فجاءهم نوح به على أنه حفظه، لا على أنه أنزل عليه.

واعلم أن ليس في قولهم الذي حكيناه شيء إلا وقد تقدَّم في الأبواب التي أمليناها فسادُه، لأنّا قد بيَّنّا أن الأجسام محدَثة، وأن القول بالهيولى ساقط. وبيَّنّا أن الكواكب إذا كان أجسامًا لا يصحّ أن تفعل الأجسام ولا أن تكون آلهة، وبيَّنّا إبطال القول بأنها مدبِّرة حيّة، وبيَّنّا فيما تقدَّم أن القديم، عزَّ وجلَّ، يُوصَف بالنفي والإثبات جميعًا، وسنبيِّن القول في ذلك من بعد عند الأسماء والصفات، وبيَّنّا أن التشبيه لا يقع بالأسماء والصفات وإنما يقع بالاشتراك في الصفة الذاتية، وبيَّنّا أن الأجسام إذا كانت محدَثة، فيجب جواز العدم عليها. وسنبيِّن من بعد القولَ بإثبات المعاد والجنة والنار، وإبطال القول بالتناسخ وانقطاع الثواب والعقاب.

[ما يقوله الفقهاء في أن الصابئين صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب]

واعلم أن ما يقوله الفقهاء في كتبهم من أن الصابئين صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب وتؤخَذ منهم الجزية لا تَعَلُّقَ له بما حكيناه من أقاويلهم، لأنهم يقولون بنفي النبوّات، ويجعلون الأنبياء بخلاف ما ندّعيه من الصفات، فيدّعون للكواكب التدبير. وكل ذلك لا يليق بالشرائع، لأن العقل يُحيله وليس بينه وبين أقاويل النصارى شبه، فيدّعي أنهم صنف منهم، وإن كان لا يمتنع وُرُود الشرع بإقرارهم على ما هم عليه وأخذ الجزية منهم، وإن بايَن قولهم قول أهل الكتاب.

ولا يمتنع أن تكون الفرقة التي حكينا عنها أنها تدّعي التمسك بشريعة شيث بن آدم هي التي أراد الفقهاء دون الحرّانيين. وقد قيل إنه جرى في أمرهم في أيام بعض الخلفاء ضرب من الحيلة اعتصموا به من القتل وأوهموا أنهم

صنف من النصارى. ولا يمتنع أيضًا أن يكون الذي أراده الفقهاء بالصابئين انقرضوا، وأوهم هؤلاء أنهم موافقون لهم اعتصامًا من القتل.

فأما الكلام على المنجِّمين وأصحاب الفلك فقد مضى القول فيه، لأن أكثر ما يعتقدونه ويقع بيننا وبينهم الخلاف فيه فهو قولهم بقِدَم الأجسام أو الفلك وأنها مدبِّرة أو بعضها والقول بالطبائع. وكل ذلك مما بيَّنَّا فساده.

[هـ ـ] الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

[مقالة أهل الهند والصين في أن الله جسم ذو صورة والملائكة أجسام حسنة. . .]

حكى الحسن بن موسى عن أبي معشر المنجم(١) أن كثيرًا من أهل الهند والصين كانوا يعتقدون أن لله ملائكة، أنه جسم ذو صورة كأحسن الصور، والملائكة أجسام حسنة، وأنه وملائكته مُحتَجِبون بالسماء، فدعاهم ذلك إلى اتخاذ أصنام على صورة الملائكة يعبدونها ويقرِّبون لها القرابين لشبهها عندهم بالله ويقدرون فيها أنها تنفعهم. فلم يزالوا كذلك حتى قال بعض مَن كان عندهم في حكم الأنبياء: إن الأفلاك والكواكب أقرب مرتبة إلى الله وإنها حيّة ناطقة مدبِّرة، فعظَّموها وقرَّبوا إليها القرابين. فمكثوا على ذلك دهرًا. فلما رأوا الكواكب تختفي بالنهار وفي بعض أوقات الليل بغيوم وغيرها، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصنامًا ليروها في كل وقت فجعلوا لها أصنامًا على عدد الكواكب السبعة وأن كل صنف يعظِّم كوكبًا معلومًا بجنس من القربان. واعتقدوا أنهم إذا عظَّموا الأصنام تحرَّكت الكواكب لهم بما يحبّون. وبنوا لكل صنم هيكلًا، وسمّوا ذلك البيت باسم الكوكب. فلم يزالوا كذلك حتى طال عهدهم فعادوا إلى عبادة الأصنام والسجود لها.

---

(١) أبو معشر المنجم . . . ـ ٢٧٢ هـ: هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي، أبو معشر: عالِم فلكي مشهور، كان أولًا من أصحاب الحديث، وتعلَّم النجوم متأخِّرًا في العمر، من تصانيفه: «الملاحم» و«الدول والمِلَل» و«الأمطار والرياح» و«كتاب الطبائع». توفي سنة ٨٨٦ م. (الفهرست لابن النديم ١/ ٢٧٧؛ القفطي ص ١٠٦؛ ابن خلكان ١/ ١١٢).

[الملك جمشيد
أول مَن عظَّم النار ودعا الناس إلى تعظيمها]

وذكر أهل فارس أن جمشيد الملك أول مَن عظَّم النار، ودعا الناس إلى تعظيمها لشبهها بالشمس والكواكب في الضوء.

[نقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكّة]

ثم نقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكّة، ودعا الناس إلى تعظيمها، إلى أن أظهر الله الإسلام.

[مذاهب العرب قبل الإسلام]

وحُكِي عن أبي عيسى الورّاق أنه قال في العرب إنها كانت صنوفًا شتى، فمنهم مَن أقرّ بالخالق وبالابتداء[١] والإعادة[٢]، وأنكروا الرُّسُل، وعبدوا الأصنام لتقرّبهم إلى الله زلفى وحجّوا إليها ونحروا لها الهدايا، ونسكوا لها المناسك، وأحلّوا لها وحرموا.

ومنهم صنف أقرّوا بالخالق وأنكروا الإعادة والبعث والنشور.

ومنهم مَن أنكر الخالق ومال إلى التعطيل والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾ [الجاثية: الآية ٢٤].

ومنهم مَن مالَ إلى اليهودية أو النصرانية.

---

(١) الإبداء: الإيجاد إذا لم يكن مسبوقًا بمثله، سُمّي إبداءً. (علم اليقين في أصول الدين ١/ ١٣٧).

(٢) الإعادة: تجديد الخلق بعد الفناء إلى ما كان عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣).

وممّن كان يقرّ بالخالق والإعادة والثواب والعذاب عبد المطّلب بن هاشم[١] وزيد بن عمرو بن نفيل[٢] وقس بن ساعدة[٣]. وقد رُوِي عنهم من الأخبار ما يدلّ على ذلك.

وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنه أنكر الإعادة والبعث بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ﴾ [المؤمنون: الآيات ٨١ - ٨٣][٤]؛ [وقوله عنهم أيضًا]: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [الصافات: الآيتان ١٦، ١٧].

وكان فيهم قوم يعبدون الملائكة، ويزعمون أنها بنات الله، لتشفع لهم إلى الله.

ومنهم مَن يدّعي لله ولدًا ويتخذه إلـهًا من دونه.

ومنهم مَن يعبد الأصنام لتقرّبَهم إلى الله زُلفى. وقد حكى، جلّ وعزّ، عنهم ذلك بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأعراف: الآية ١٩٤]، وقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [الفرقان: الآية ٥٥]. وقد عبد الأصنام قومٌ من أهل الهند والسّند وغيرهما.

وقد أخبر الله تعالى عن قوم نوح بذلك فقال: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [نوح: الآيتان ٢٣، ٢٤].

---

(١) عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو الحارث، زعيم قريش في الجاهلية، كانت له السقاية والرّفادة، وهو جدّ رسول الله ﷺ، توفي سنة ٥٧٩ م. (ابن الأثير ٢/٤؛ الطبري ٢/١٧٦؛ تاريخ الخميس ١/٢٥٣؛ اليعقوبي ١/٢٠٣).

(٢) زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزّى القرشي العددي، نصير المرأة في الجاهلية، وأحد الحكماء، وهو ابن عمّ عمر بن الخطاب، لم يدرك الإسلام وكان يكره عبادة الأوثان وقد عَبَدَ الله على دين إبراهيم، توفي ٦٠٦ م. (الأغاني ٣/١٥؛ طبقات ابن سعد؛ الإصابة؛ تاريخ الإسلام للذهبي؛ بلوغ الأرب للآلوسي).

(٣) قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك، من بني إياد، أحد حكماء العرب وخطيبهم في الجاهلية، كان أسقف نجران، قال عنه الرسول ﷺ: «يُحشَر أُمة وحده». توفي ٦٠٠ م. (البيان والتبيين ١/٢٧؛ الأغاني ١٤/٤٠؛ عيون الأثر ١/٦٨؛ خزانة البغدادي ١/٢٦٧).

(٤) خلط الناسخ بين هذه الآيات والآيات التالية عن سهو ونسيان بعض الكلمات مما اضطرنا إلى إضافة ما بين أنصاف المربعات للتمييز والتصحيح.

واعلم أن الكلام عليهم قد تقدّم؛ لأنّا قد دللنا على إبطال القول بقِدَم الأجسام وأنه لا بدّ من إثبات صانع مدبِّر قديم، ودللنا على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم، وذلك يُبطِل قول مَن قال منهم بالدهر والتعطيل وأن الكواكب تدبر وتخلق الأجسام. وقد دللنا على أنه سبحانه لا يجوز أن يكون جسمًا ذا صورة؛ وذلك يُبطِل قولهم بأن له صورة وأنه يصحّ أن تمثّل به الأصنام وغيرها فتُعبَد لتجري العبادة لها مجرى العبادة له. على أن العبادة لا تحق إلا لله تعالى، ولا يصحّ أن يُعبَد غيره ولا يحسن ذلك لما قدّمناه من قبل. فكيف يقال: ﴿أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٥]، ﴿لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: الآية ٣]؟ وكيف يصحّ أن يقال إنها تُقرِّب إلى الله، وهي مما يستحيل أن يفعل ويختار؟ وإنما كان يصحّ أن تكون مُقرِّبة لمَن يعبدها إلى الله لو كان لها اختيار. وكيف يصحّ أن تكون مقرِّبة لهم إلى الله بعبادتها، مع أنها معصية؟ والتقرّب إلى الله بالمعصية لا يحسن؛ ولا يقع معنى التقرّب به؛ لأن التقرّب إليه هو طلب المنزلة والرِّفْعَة منه بالعبادة؛ فما كان قبيحًا من الأفعال فلا يُستحقّ به ذلك؛ ولا يصحّ أن يقال إن معنى التقرّب يقع به. وذلك يُبطِل عبادتهم للصنم لهذه البغية، كما يُبطِل عبادتهم للصنم على سبيل أنه الخالق الإله. فلا فرق بين قبح عبادة الصنم في الوجه الأول والوجه الثاني.

[شُبهة على جواز وُرُود التعبّد بعبادة الأصنام والسجود لها]

فإن قال قائل: أتجوِّزون ورود التعبّد بعبادة الأصنام والسجود لها على وجه من الوجوه؟ قيل له: أما عبادتها في الحقيقة فلا تجوز؛ لأنّا قد بيَّنّا أن العبادة لا تحسن إلا لمَن أنعم نِعَمًا مخصوصة؛ كما لا يحسن الشكر إلا للمُنعِم؛ لأن العبادة هي ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود بأفعال مخصوصة. وقد علمنا أن هذا المعنى لا يصحّ في الأصنام. فأما ورود العبادة بأن تُجعَل بعضُ الأصنام أو بعضُ الأجسام كالقبلة، فكان لا يمتنع لو وردت به كما وردت العبادة بأن نعبد الله بصلواتنا إلى جهة الكعبة.

وأما تعبّد الصنم ليقرِّبنا إلى الله فمما يستحيل ورود العبادة به لِما قدّمناه. وذلك يبيِّن أن مَن عَبد من المتقدِّمين الصنمَ فقد أخطأ على كل وجه.

والوجه الذي جوّزنا العبادة به لا يكون العبادة للصنم ولا السجود له، بل يكون عبادةً لله تعالى وسجودًا له وتقرّبًا إليه، وإن كان مَن عبد الله على هذا الوجه، دون وُرُود السمع به، فقد غلط أيضًا، لأن مثل هذه العبادة إنما تحسن متى حصلت فيه مصلحة ولطف. وذلك لا يعلم إلا بالسمع، ولا مجال للعقل فيه.

وهذه جملة تُغني عن الإطالة بذِكر أسباب عبادة الأصنام ممّن وقعت منه، لأن الكشف عن أسباب ما يقدم الناس عليه من الخطأ لا فائدة فيه.

[الباب الثاني: أسماء الله تعالى]

[أ ـ] الكلام في ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته وما يدخل فيه من الفصول

[١ ـ] فصل في صحة المواضعة على اللغات وما يتصل بذلك

[الاسم يصير اسمًا للمسمَّى بالقصد]

اعلم أن الاسم إنما يصير اسمًا للمسمَّى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسمًا له أولى من غيره. وهذا معلوم من حال مَن يريد أن يسمِّي الشيء باسم، لأنه إنما يجعله اسمًا له بضرب من القصد يبيِّن ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمُسَمَّى لشيء يرجع إليه كتعلّق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلا بدَّ من أمر آخر يُوجِب تعلّقه بالمسمَّى، وليس هناك ما يُوجِب ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف مُسَمَّاه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه. فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب القصد، لم يصحّ ذلك فيه، ولذلك يصحّ تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد.

فإذا صحَّ ما قدَّمناه لم يمتنع أن يواضع زيدًا عمرًا ويواطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصًا، فيصير بمواضعتهما اسمًا له، ويُراد بذلك أنه مع بقاء المواضعة والمواطأة، متى أطلق أحدهما ذلك، فالمعلوم أو المظنون من حاله أنه يريد به الأمر الأول، إذ كانت المواضعة مطلقة في الأوقات من غير تخصيص. ولذلك يصحّ منهما نقض هذه المواضعة وتبديلها بأخرى. وذلك يبيِّن أن ما تواضعوا عليه إنما يثبت مع بقاء حكم المواضعة وأن نقض ذلك وإبطاله يصحّ، وذلك بيِّن في المقاصد.

ألا ترى أن المريد من غيره الشيء قد يصحّ أن ينقض ذلك بأن يكرهه فيخرج المراد ذلك منه من أن يكون طائعًا بفعله إلى أن يكون عاصيًا، ومن أن يكون مرضيًا إلى أن يكون مسخطًا؟ فكذلك ما قلناه.

ومتى صحَّ أن يُواضع زيدٌ عمرًا على جعل الكلمة المخصوصة اسمًا لمسمًّى مخصوص، لم يمتنع أن يعرف ذلك من حالهما غيرهما فيتبعهما في المواضعة ويصير لغة للجماعة. ولا يجب أن لا يكون ذلك لغة إلا لمَن حصل منه المواضعة؛ ولذلك يقال في اللغة العربية إنها لغة لسائر مَن تحدَّث إذا اتّبع مَن تقدّم في المواضعة.

[شُــبهة]

فإن قال قائل: وكيف يخطر ببال المواضع لغيره هذه الحروف وكيفية نظامها بالبال حتى يواضع عليه؟ ولو صحَّ أن يبتدىء بذلك من غير علم متقدِّم به، لصحَّ في سائر الأفعال المُحكَمَة أن تقع من غير عالم بكيفيتها؛ وفي هذا من الفساد ما لا خفاء فيه، قيل له: إنه كما يعرف العاقل الحركات ويفصل بين المختلف منها، فغير ممتنع أن يعرف الأصوات ويفصل بين المختلف منها، لأنه قادر على الأمرين؛ وتختصّ الأصوات بأنها أظهر، من حيث كانت مدركة. وإذا صَح أن يعرفه لم يمتنع أن يحدِّثه حالًا بعد حال، ويقطعه، ولا يمتنع أن ينظمه تارة ويفرِّقه أخرى. ولا يمتنع أن يعرف كيفية نظمه وتقديم بعض حروفه على بعض، لأن العلم بذلك كله ظاهر. فإذا علم ذلك وعلم المُسَمَّيات لم يمتنع أن يتواضع على جعله اسمًا لها على ما بيَّنَّاه بالمواطأة والمواضعة كما لا يمتنع الآن أن يُواضع أحدنا الآخر على ضرب من الحركات وغيرها وإن لم تتقدم عليه مواضعة من أحد. ولا يحتاج في العلم بنظام الحروف واتحادها إلى تقدّم العلم لأن ذلك مما يقدر عليه، فلا يمتنع وقوعه منه وعلمه به، وإن كان بعد المواضعة على جملة منه لا بدّ من معرفته حتى يصحّ أن يستعمل على ما تقتضيه تلك المواضعة، من حيث لا يتفق من الواحد منا موافقة الغير في مقاصده، وإن صحَّ منه الابتداء بمثله. فإن قال: ولِمَ اختار العاقل المواضعة على الكلام وجنس الأصوات دون الحركات وسائر ما في مقدوره؟ وهلَّا يدلّ ذلك على أن المواضعة لا تصحّ، وأن من حق الأسماء أن تكون توقيفًا؟ قيل له: إن المواضع لغيره كما يجوز أن يختار المواضعة على الحركات وغيرها فقد يصحّ أن يواضع على الأصوات المقطعة، فأيّ واحد منها اختار أن يواضع عليه صحَّ، وفي ذلك إسقاط السؤال.

وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنه أوسع بابًا من غيره، فيتشعَّب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمُسَمَّيات، وذلك يتعذَّر فيما عَداه من الأفعال، ولأنه يُدرَك، فهو أقرب إلى أن تُعرَف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنه مما لا تمسّ الحاجة إليه لغير المواضعة، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال. ولذلك وقعت اختيار المواضعة عليه دون غيره. فإن قال: هَبْ أنه يصحّ لكم ما ذكرتموه، فكيف يصحّ أن تدعوا المواضعة على الحروف وتفصيلها والأسماء والأفعال وكيفية ترتيبها، ولَأن جاز ذلك، ليجوزنَّ استدراك معرفة المصالح ودقائق الأفعال المُحكَمَة على جهة الابتداء؟ قيل له: إن مَن عرف صحة المواضعة على الأسماء واختلافها، علم عند التأمّل صحة مثله في الحروف، لأنه إذا واطأ غيره علم أن قوله زيد اسم لشخص معيّن وعمرو اسم لشخص معيّن وأن الضرب اسم لفعل معين وأن مَن فَعَله يقال له ضَرَب فهو ضارب، وعلم أن الاشتراك في هذا الفعل قد يقع في هذين الشخصين، لم يمتنع أن يواضع غيره على أنه إذا أراد الإخبار عنهما بأن غيرهما ضربهما أن يُدخل في اسميهما حرفًا مخصوصًا نحو الواو والفاء فنقول: ضرب فلان زيدًا وعمرًا، وذلك مما يتأتّى من أحدنا في الحركات التي المواضعة عليها أغمض، وليس ذلك من المصالح التي سبيل العلم بها معرفة العواقب وما يكون في اختيار المُكَلَّف بسبيل، ولا بينه وبين الإخبار عمّا كان أو يكون على طريق الابتداء والتنجيب بشبيه، فالتعلّق بذلك لا يصحّ.

[شُـــبهة]

فإن قال قائل: فما الشرط الذي معه تصح المواضعة؟ وكيف السبيل إلى العلم بالمقاصد مع أنها لا تُدرَك ولا يُدرَك محلّها؟ قيل له: إن من شرط المُواضعة أن لا تصحّ أولًا إلا فيمن يعرف قصده باضطرار؛ لأنه لا طريق إلى العلم بالمقاصد على جهة الاكتساب بالكلام وتعلقه بالمسمَّى، وإنما قُدِّمت المواضعة، ولذلك نقول إنه تعالى لا يصحّ أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدّم المواضعة منّا على بعض اللغات. ويفارق ذلك علمُنا بأنه مريد لِما يُحدثه ويفعله على الوجوه التي يفعله عليها، لأن الفعل قد دلَّ على أن من حق العالم بالشيء أن يكون مُريدًا، ومن حق الحكيم أن يريد إحداث الشيء

على الوجه الذي يحسن حدوثه عليه. والكلام مما لا يصحّ أن يعلم بالعقل تعلّقه بأمر مخصوص وأنه لا يصحّ أن يتعلق إلا به، فلا يصحّ أن يُستَفاد بكلامه المرادُ إلا بعد تقدّم المواضعة على ما قدّمناه، وثبتة أن من شرط صحة المواضعة أولًا العلم بالمقاصد ضرورة.

فإن قال: فكيف السبيل إلى العلم بأن زيدًا قصد بالاسم مسمًّى مخصوصًا؟ قيل له: متى عيَّنه بالإشارة وفصل بينه بها وبين غيره، حصل الاضطرار إلى القصد. والإشارة المعينة للمُشار إليه طريق العلم الضروري بأن المشير قصده بالاسم دون غيره، فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدّمناه. فإن قال: فيجب أن لا تصحّ المواضعة إلا بتقدّم الإشارة؟ قيل له: كذلك نقول، لأن الإشارة أو ما يقوم مقامها إذا لم تحصل، لم يعلم أنه قصد بالاسم المسمَّى المخصوص، وإنما يصحّ منّا لأن المواضعة من غير إشارة لتقدّم اللغة التي نتمكن بها من المواضعة على لغة أخرى.

وأما أول المواضعات فلا بدّ فيه من تقدّم الإشارة التي تخصِّص المسمى، لأنه لا يمكن أن يقال إنه يخصِّصه بالكناية؛ لأنها تبع للكلام، فلا يصحّ حصولها ولما حصلت المواضعة على الكلام. ولذلك جوّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدّم المواضعة على لغة، ولم نجوِّز أن يبتدىء بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه. فإن قيل: كانت الإشارة إنما تُراد في المواضعة ليتوصّل بها إلى قصد المسمى وجعله الاسم اسمًا لمسمى مخصوص، فهلًا صحَّ منه، جلَّ وعزَّ، المواضعة بأن يضطرنا إلى مقاصده بالاسم من غير إشارة؟ قيل له: إنّا لو جوَّزنا ذلك لم نمنع من صحة المواضعة منّا على اللغات؛ وهو الذي قصدنا تصحيحه. لكن الدلالة قد دلّت على أن القديم، جلَّ وعزَّ، لا يجوز أن نعلم قصده باضطرار في حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار في حال التكليف. فإن قيل: أليس الواحد منّا إذا أشار إلى غيره، فلا بدَّ له من أن يقول عند الإشارة قولًا، فكيف يصحّ أن يشير إلى الشيء، وتكون الإشارة إليه، ويذكر الاسم عند ذلك، فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسمًا له؛ ثم يقع ذلك في سائر ما يتواضع عليه، وإن لم يذكر مع الإشارة كلام على ما ظنّه السائل. فقد صحّ بهذه

الجملة صحة المواضعة من بعضها لبعض على اللغات على اختلافها؛ لأن ما يصحّح ذلك في بعضها يصحّح في سائرها.

وأما الكلام فيما تصحّ المواضعة عليه من غير الكلام وما لا يصحّ والفصل بين ما يصحّ ذلك فيه وما لا يصحّ من الأفعال، فقد ذكرنا جملة منه في النهاية في أصول الفقه. وإنما لم يُعِدها هٰهنا، لأنه مما لا حاجة بنا إلى ذكرها، إذ المقصد الكلامُ في اللغات فقط.

[٢ -] فصل في صحة كون بعض اللغات توقيفًا وأن جميعها لا يصحّ فيها ذلك

اعلم أنه لا بدَّ من لغة يتواضع عليها المخاطب أولًا ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه ما يخاطبه به. فاللغة الأولى لا بدَّ فيها من مواضعة، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفًا. ولذلك قلنا إن آدم، عليه السلام، لا بدّ من أن يكون واضَع الملائكة لغةً أو عرف مواضعاتهم، ثم علّمه، جلَّ وعزَّ الأسماء، والذي يدل على ذلك أن العلم بما يفيده الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به، فمتى لم يتقدم من المخاطب لغة لم يُعلَم مراده، عزَّ وجلَّ، بكلامه؛ لأنه إنما يُعلَم ذلك متى تقدَّم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالةً على مراده بتقدم المواضعة، وعلمنا أن مع حكمته لم يكن ليخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضعة عليه، وإلا كان في حكم المعمى والمخاطب للعرب بالزنجية التي لم تخطر لهم ببال، فإذا لم يتقدم ذلك، لم يكن خطابه بأن يصرف إلى أن المراد به شيء أولى من غيره؛ فلا يصحّ أن يقال إنه يضطرنا إلى مراده؛ لأن ذلك يُخرِج مراده من أن يكون معلومًا بالخطاب. فإن قيل: هلَّا صحَّ أن يضطرنا إلى مراده ويعلِّمنا الأسماء على هذا الوجه؛ ثم يخاطبنا بها؟ قيل له: إن العلم بقصده فرع على العلم بذاته، فلا يصحّ أن يكون ضروريًا والعلم بذاته مُكتَسَبًا، لأن ذلك يُوجِب على قول شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، نقض حدّ الضروري أو حدّ المكتسب، وعلى ما نقوله نحن، يؤدي إلى أن العلم بالخفي ضروري وبما هو أجلى منه مكتسب.

[الملائكة والنبي والناس]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم أن يَعرف بعض الملائكة مراده ضروريًا وتوقيفه على لغة، ثم يعلّم ذلك الملَكُ النبيَّ ويعلِّمنا النبيُّ ذلك، فتكون اللغات كلها موقفًا عليها على هذا الوجه؟ قيل له: إن الدلالة قد دلَّت على أن الملائكة أجمع مُكَلَّفة ولم يكن لها قبل التكليف حال علمت فيه القديم، جلَّ وعزَّ ضرورةً، لأن هذه الحال إنما تجوز في أهل الآخرة ومَن يجري مجراهم دون غيرهم.

[شُبهة أن الله تعالى يعرفنا جميع اللغات باضطرار]

فإن قيل: أفكان يصحّ أن يعرفنا تعالى جميع اللغات بعضها باضطرار وبعضها توقيفًا ويستغني المكلَّف عن المواضعة على لغة في صحة معرفة خطاب الله تعالى؟ قيل له: كان لا يمتنع أن يعرِّفنا قصده باضطرار وأنه قصد بالاسم إلى مسمى مخصوص كما نعرف قصد غيرنا بالاسم إلى المسمى إذا عيّنه بالإشارة؛ لأن ما يحدث عند الإشارة من العلم بقصد المسير هو ضروري، والإشارة كالطريق له، وقد بيَّنّا أنه، عزَّ وجلَّ، قادر على أن يفعل هذه العلوم الضرورية مع فَقْد طرقها، حيث دللنا على أن الأكمه قد يجوز أن يعرف الألوان في الحقيقة، وبيَّنّا أنه إذا صحَّ أن يبقى العلم في قلبه مع انتفاء طريقه، لم يمتنع مع حدوثه من جهة الله تعالى مع انتفائه أيضًا. وتعلق العلم بالقصد بالإشارة لا يزيد على تعلّق العلم بالمُدرَكات بالإدراك، فإذا صحَّ ما ذكرناه في الإدراك صحَّ مثله في الإشارة، ولهذا قلنا إنه يصحّ أن يخلق تعالى في قلوبنا معرفته في الآخرة من غير مشاهدة الآيات الناقضة للعادات، وأن ذلك لا يُحتاج إليه، على ما يقوله بعضهم. فكان لا يمتنع على هذا الوجه أن يعرفنا تعالى قصده ضرورة، وتُعرف من جهته الأسماء، ثم يخاطب بها، وتكون تلك اللغة التي عرفناها من قِبله بمنزلة ما يتواضع عليه، لكن ذلك لا يصحّ مع التكليف لما قدّمناه، ولو صحَّ أن يُعَرِّف القديم، عزَّ وجلَّ، ذلك بعض المُكَلَّفين، ثم يسلبه العلم بقصده وذاته ويكلّفه، لم يمتنع أن يخاطبه باللغة التي عرَّفه إيّاها. لكن ذلك يبعد، لأنه إنما يبقى عارفًا باللغة متى بقي عارفًا بما به صارت لغة من إرادة القديم تعالى. ومتى قيل إنه يعلم قصده

الآن استدلالًا، فلا بدَّ فيه من طريق سوى تلك اللغة، وتعود الحال فيه إلى ما قدّمناه.

[شُبهة على قول أبي هاشم الجبائي]

فإن قيل: أفيجوز، على قول شيخكم أبي هاشم من أن خلق العلم بتفصيل اللون في قلب الأكمه لا يصحّ، ما جوَّزتموه من معرفة تعلّق الاسم بالمسمَّى، من غير إشارة، أو لا يجوز ذلك؟ قيل له: أما العلم بمراده، عزَّ وجلَّ، فإنه يصحّ ابتداءً، لأنه مما لا طريق له يضطر غيره إليه، فأما العلم بمراده مَن يصحّ أن يشير، فلا يمتنع أن يُجريه مجرى العلم باللون ويجعل الإشارة في أنها طريق هذا العلم كالإدراك في اللون. والفصل بينهما أقرب، لأن الإشارة ليست طريقًا لمعرفة الفصل في الحقيقة، لأنها لا تتعلق كتعلّق القصد، ولذلك يصحّ كونها طريقا للعلم باللون، وإن لم يصحّ أن يُشار إليه فحلَّت محل الأخبار التي يحصل العلم عندها باضطرار، فيجب أن لا يمتنع على قوله أن يخلق تعالى في قلوبنا العلم بقصد الغير دون الإشارة، كما قلناه نحن. فقد صحَّ على كل حال أن المُكَلِّف لا يصحّ أن يعلم مراده تعالى بالخطاب إلا بعد تقدّم لغة يتواضع عليها ثم يصحّ أن يعرِّفهم بها الأحكام والأسماء. وليس لأحد أن يقول: هلَّا صحَّ أن يدلّ على مراده بالخطاب بأمر يقتضي تعلّق خطابه بما أراده دون غيره، وإن لم تتقدم منه لغة، نحو أن يُظهِر معجزةً عند جسم ويخاطب بأمر يتعلق به، أو يصاكّ ببعض الأجسام بعضًا ويخاطب بأمر يتعلق به، فيُعلَم بذلك وما شاكله مرادُه من غير لغة متقدمة. وذلك لأن جميع ما ذكره ويُذكَر في هذا الباب لا يُوجِب صرف مراده إلى جسم دون جسم أو جسم دون عرض، ولا يُفهَم به بعض أحوال الجسم دون بعض. وذلك يحقِّق ما قلناه من وجوب تقدّم بعض اللغات ليصحّ أن يفهم من بعد مراد الله بالخطاب.

[شُبهة قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١]]

فإن قيل: أليس قد قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١] فعمَّ ولم يخصّ؟ وذلك يُبطِل ما ذكرتموه من وجوب تقدّم بعض اللغات، قيل

له: إذا صحَّ بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصحّ إلا على الوجه الذي قدّمناه، وجب تخصيص قوله: ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١] والقطع على أنه لا بدَّ من لغة عرفها إما بمواضعة بينه وبين حوّاء أوب الملائكة، أو على جهة الاتّباع للغتهم، ثم علّمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأُخَر، وإن لم يمتنع أن يعرِّفه أسماء أشياء لم يتواضع عليها في تلك اللغة، لأن ذلك غير ممتنع في بعض الأسماء إذا حصلت المواضعة على غيرها من الأسماء. وبعد، فإن ظاهر الآية يقتضي أن علمه من الأسماء هو ما تقدَّمت المواضعة عليها، وصارت بذلك أسماء، لأن الاسم إنما يُسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعة أو ما يجري مجراه، لأنه إنما يصير اسمًا للمسمَّى بالقصد؛ ومتى لم يتقدَّم تعلّقه بالمُسمَّى لأجل القصد، لم يُسَمَّ بذلك، كما لا يُسمَّى متى خلا من القصد خبرًا وأمرًا؛ ولا يصحّ أن يقال إنها صارت أسماء بقصد القديم، جلَّ وعزَّ، لأنه تعالى ابتدأ فعلّمه، ولمّا تقدَّم منه القصد إلى أن يسَمَّى به، إلا أن يقال إنه قصد إلى أن يُسَمَّى به وعلَّم ذلك غيره نحو الملائكة، فيكون ذلك كمواضعة متقدمة، ومتى حملت الآية على ما سيَكون أسماء، كان ذلك مجازًا؛ وإن كا متى حمل ذلك، كان الأقرب فيه أنه علَّمه ما سيواضع عليه كل جيل من الناس؛ وإن لم يمتنع غيره، فقد سقط القدح بذلك فيما قدّمناه، وثبت أن اللغة الواحدة لا بدَّ فيها من مواضعة ومواطأة يصحّ بعدها معرفة خطابه تعالى وما عداها لا يصحّ وقوعه بالمواضعة وبالتوقيف على الوجه الذي يرتِّبه في الأسماء الشرعية؛ لأنه لو لم يتقدَّم لنا العلم بأسماء الأفعال المخصوصة من جهة اللغة، لم يصحّ أن يسمِّيه القديم صلاة بالشرع، ومتى تقدَّم ذلك صحَّ. ولهذا يستغني العالم ببعض اللغات في المواضعة على لغة أخرى عن الإشارات، لأن تلك اللغة تقوم مقامها في صحة المواضعة على لغة ثانية وثالثة، وبهذه الجملة قلنا إن الخطاب بالشرع يقتضي تقدّم لغة ليصحّ معرفة المراد به.

فأما التكليف العقلي فلا يفتقر إلى تقدم اللغات. وما تقوله في الخاطر لا يُوجِب القول بأن التكليف العقلي كالسمعي في ذلك، لأن الخاطر، وإن كان كلامًا على طريقة شيخنا أبي هاشم، فقد يستغني عنه عندنا بالتفكّر ابتداء. وعلى

هذا الوجه جوَّزنا أن يكلّف الله مَن خلَقَه أصمَّ أخرسَ لا يعرف اللغات، وليس ببعيد عندي أن يقرّر المُكَلَّف في نفسه لغة ويعزم على أن يواضع غيره عليها أو يقرِّر فيه تقرير ما قد حصلت المواضعة فيه، فيصحّ عند ذلك أن يخاطب به ويفهم مراد الله، جلَّ وعزَّ، به من جهة السمع، وورود الخاطر عليه من جهة العقل، ويجري ذلك مجرى لغة مبتدأة، ويخرج تكليف الأصمّ الأخرس على هذا الوجه مخرجًا حسنًا. وما زاد على اللغة الأولى، فكما يصحّ كونه توقيفًا، فكذلك يصحّ وقوعه بالمواضعة. وكونه توقيفًا غير واجب؛ كما أن وقوعه بالمواضعة لا يجب، ويجب التوقيف فيه على الدلالة. والسمع إنما ورد به بأنه ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: الآية ٣١]، ولم يرد أن ابتداء اللغات بالتوقيف، فيجب تجويز الأمرين فيه، إلا لورود سمع يُوجِب القطع على أحدهما. ولا ينفصل الحال فيما يعلم باكتساب واضطرار في الوجه الذي قدَّمناه لأن المعتبر في صحة المواضعة على الأسماء بأن يكون المُسَمَّى معلومًا أو في حكم المعلوم علمٌ باضطرار أو باكتساب. ولذلك صحَّ من طوائف أهل العلم عند معرفتهم بأمور هُدِيَت لهم دون تقديمهم المواضعة على أسماء لها كما يصحّ ذلك في الأمور المُشاهَدَة.

[٣ -] فصل في أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات

فقد ثبت أن الاسم في تعلّقه بالمسمَّى بمنزلة الخبر عن الشيء، والعلم به، والدلالة عليه، بل هو في ذلك دون مرتبته. فإذا كان العلم والدلالة والخبر لا تؤثّر فيما يتعلق به فالاسم بأن لا يؤثّر فيه أولى. وكذلك لا يصحّ استعماله على وجه يفيد إلا بعد تقدّم العلم بالمعنى أو الاعتقاد له؛ فإذا صحَّ ذلك لم يقنع تغيّر الأسماء واختلافها على المُسَمَّى، وإن لم يتغيَّر حاله. يبيِّن ذلك جواز اختلاف اللغات، وإن كان المُسَمَّى بها واحدًا؛ ولذلك قد تتفق حروف الاسمين في اللغتين وإن كان المراد بهما يختلف، نحو ما قال شيخنا أبو هاشم: إن مَردا قد يكون من كلام العرب مصدر مَرَدَه مَرْدًا يعني ليَّنه؛ ومن ذلك سُمِّي الأمرد أمرد، ومن كلام العجم هو اسم الرجل؛ وذلك يكثر إذا تتبّع. ولذلك يصحّ أن تتغيَّر اللغات بحسب الدواعي والأغراض، وإن كان اللقب واحدًا. ولو أن أهل

اللغة بَدَا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيَّروه حتى يجعلوا «قديمًا» مكان «محدَث» و«عالمًا» مكان «جاهل» و«طويلًا» مكان «قصير»، كان لا يمتنع. ولذلك جوّزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية، وجوّزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز؛ وكل ذلك لا يُوجِب قلب المعاني، كما أن الإخبار عن الشيء لا يغيِّر حاله وإن تغيَّر الخبر؛ فلو سُمِّي السوادُ بياضًا والجوهرُ عرضًا لم يؤثِّر ذلك فيه، ولكان حاله كحاله الآن وهو مسمًّى بما يُسمَّى به. فإذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار والمُواضعة لم يمتنع في الثاني فيه النقل والتحويل بالاختيار. وكما أن اللغة المُبتَدَأة لم تُكْسِب المعاني أحوالًا لم تكن عليه فكذلك حصول التبديل فيه لا يغيّر حاله. ولذلك قال شيوخنا: لو تواضع قوم على تسمية كل موجود جوهرًا أو جسمًا على تسمية القائم بنفسه بذلك، لحسن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم، إلا أن يحصل نهي سمعيّ عن ذلك. وهذه جملة بيِّنة فيما أردنا كشفه.

[٤ -] فصل في أن المواضعة على اللغات تحسُن من دون ورود إذْن سَمْعي

الأصل في ذلك أنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة، ولا ضرر عليه فيه، وانتفت وجوه القبح عنه، وجب القضاء بحُسْنه. ولذلك يحسُن من الواحد منّا التصرّف بالحركات والسكون وغيرهما، إذا علم فيه نفعًا أو أملًا. وقد علم أن الحاجة ماسَّة إلى الإخبار عن الأشياء المُفترقة ووضع الأسماء لها، فيجب أن يحسن ذلك إذا كان في ذلك غرض، لأن القول كالحركة في أنه لا يقبح لكونه قولًا. فمتى لم يكن فيه بعض وجوه القبح نحو كونه كذبًا وأمرًا بقبيح أو عبثًا أو مؤدّيًا إلى مَضَرَّة، وجب القضاء بحُسنه.

[مقالة أبي هاشم الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبّر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله. قال: ويدلّ على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ويصحّ

بها الإخبار عند غيبة المُسَمَّيات؛ لأن الإشارة تتعذّر إليه والحال هذه فأُقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور. فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة بهة للمشير والمُشار إليه، فكذلك يحسُن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المُسمَّى أو لكون المسمَّى مما لا يظهر للحواس؛ لأن ذلك في أن الإشارة لا تصحّ إليه على كل وجه بمنزلة المُشاهَد إذا غاب.

[شُبهة وردّ أبي هاشم عليها]

وليس لأحد أن يقول: إنكم بنيتم الكلام على مثله في أن فيه خلافًا، لأنّا نقول في الأسماء كلها إنها على الحظر ما لم يرد الإذْن السمعي فيه، لأن الدلالة قد دلّت عندنا على بُطلان هذا الأصل. فإذا صحَّ ما يدلّ عليه من بعد هذا الأصل أمكن بناء هذا الكلام عليه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: لا فصل بين مَن قال: الأسماء موقوفة على الإذن، وبين مَن قال إن ترك الأسماء والكفّ عنها موقوف عليه، وهذا يُوجِب أن لا يحسن من العاقل الأسماء ولا تركها ويُوجِب أن لا يحسن منه التنفس وترك التنفس، وقد علم بُطلان ذلك.

على أن الكلام في الأسماء في هذا الوجه أبْيَن، لأن كل طائفة استحدثت آلة في صناعتها أو وقفت على أمور فيما تتعاطاه من العلم يستحسن وضع أسماء محدثة لها في كل عصر وكل حال، ولا يرجع أحد منهم في طلب ذلك الاسم إلى إذن أو شرع متقدم، فكيف يصحّ أن يقال إن ذلك لا يحسُن إلا بإذن.

وقال: قد ثبت أن الخزر والزنج والنبط يستعملون اللغات من غير أن يمكن ادّعاء إذْن سمعي في ذلك. ولو كان يُطلَب في ذلك إذْن سمعيٍّ، لكان يجب أن تكون الأسماء كالأحكام في أنه يُنتظر باستعمالها الإذْن، ويُرجَع في استحسانها إلى النقل.

ودلّ على ذلك أيضًا بأن قال: لو كان إجراء الاسم يقبح منّا لولا الإذْن لقبح من القديم تعالى ذلك دون أن يؤذَن له، لأن كل فعل يقبح منا إذا وقع على وصف قُبح من القديم تعالى لو وقع على تلك الصفة، كالكذب والظلم وغيره. ولو قبح منّا أن نسمّي الشيء مع النفع الذي لنا فيه إلا بورود إذْن لقُبح

من القديم سبحانه ذلك، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إذا سمَّى الشيء باسم وقع ذلك منه على خلاف الوجه الذي يقع منّا، لأنه يسمِّيه لإفهام المخاطَب مراده. وكذلك الواحد منّا. ولا يمكن أن يقال إنه يقبح منّا لأنه فساد في الدين، لأن ذلك يُوجِب أنه إذا تعرَّى عن كونه فسادًا فيه أن يحسن، والعلم بأن فيه فسادًا طريقه الشرع، فما لم يرد به السمع فيجب القضاء بحُسنه كما نقوله في الأمور التي تؤدي إلى منفعة وتعرِّي من مَضَرَّة عاجِلة إنه يجب حُسنه ما لم ينبّه السمع على كونه فسادًا في الدين.

ودلّ على ذلك بأن قال: إن الإذْن إذا لم يؤثِّر في المأذون فيه لم يجز أن يحسن المأذون عنده فيه. ألا ترى أن الله عزَّ وجلَّ لو أذِن لنا في الكذب لم يُحسِن، لأن الإذْن لا يُخرِجه من كونه كذبًا.

قال: وإنما يحسن منّا ذبح البهائم عند الإذْن، لأن الإذْن قد نبّه على أنه ضمن أعواضها فحرج ذبحنا لها من كونه ظلمًا؛ إذ لو وقع قبل الإذْن كان ظلمًا.

والإذْن في باب التسمية لا يؤثِّر فيه؛ فلو كانت التسمية قبيحة منّا قبل الإذْن لكانت قبيحة، وإن أذِن فيها. ولا يصحّ أن يقال إن الإذْن قد اقتضى لها ما يقتضيه الأمر فيما أمر الله تعالى به؛ لأن ذلك لا بدَّ من كونه واجبًا أو ندبًا من حيث كان مصلحة ولطفًا. والتسمية لا تخرج عن حدّ الإباحة وإن حصل فيها الإذْن وما له يصير حُسنه عند الإذْن ليس هو الإذْن ولا كونه لطفًا، لأن كل ذلك يُوجِب أن يكون واجبًا أو ندبًا، ولا يُنبىء عن تضمّن عوض، لأن ذلك إنما يجب في الإضرار بالغير كالذبح وغيره. فثبت أن وجه حُسنه قد ورد فيه الإذْن هو ما فيه من النفع والعوض للمسمَّى؛ وذلك قائم فيه إذا عدم الإذْن، فيجب حسنه بالعقل قبل الإذْن كما نقوله في سائر ما يؤدي إلى منفعة.

[شُبهة وردّ أبي هاشم عليها]

فإن قيل على الوجه الأول: أليس قد حسن من القديم تعالى إماتة الناس والبهائم بصفة يختصّ بها ولا يحسُن ذلك منّا لفَقْد تلك الصفة، فهلّا حسن منه التسمية من غير إذن، وإن لم يحسن منّا إلا بإذن؟ قيل له: إن اختصاصه في

إماتة البهائم بما يَبين به منّا يصحّ؛ لأنه يقدر على تعويضها بعد الإحياء دوننا، ويستبدّ بالإنعام عليها ابتداءً وبأنه يعلم كُنْه ما تستحقه من الأعواض وأنه سيُوصله إليها. فمن حيث اختصّ بهذه الأمور حَسُن منه ذلك دوننا. ولو صحَّ كوننا بهذه الصفة لحسن منّا كما يحسن منه. وليس كذلك التسمية، لأن حاله فيها كحالنا على ما بيَّنَّاه، فيجب إلحاقه بسائر ما يحسن من المنافع وغيرها أو يقبح من الكذب وغيره في أن حال الفاعلين فيه لا يتغيَّر.

قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو كان الأمر في التسمية موقوفًا على الإذْن، لم يكن لنا أن نسمِّي أنواع الثياب والأواني وغيرها بما نسمِّيها به، لأنّا نعلم أن فيها ما لم يكن على عهد رسول الله ﷺ، ولم يكن للفرس أن يسمّوا أشياء بلغتهم، لأنه لا يمكن ادّعاء ورود الإذْن عن الله سبحانه أو عن رسوله، عليه السلام، بذلك. ومَن اعترض على الفرس والنبط في لغتهم وخطابهم فيها فهو مخطىء عند أهل العقل، كما أن مَن اعترض عليهم في الأكل والشرب والتصرّف فهو مخطىء في ذلك.

ومما يبيِّن ذلك أن الواحد منّا يحسن منه أن يدعو غيره إلى ما علمه من حدوث الجواهر والأعراض وأحوال القادر منّا. والدعاء إلى معرفة ذلك لا يصحّ إلا بإجراء الأسماء أو ما يقوم مقام مقامها، فيجب حُسن ذلك كما يحسُن التنبيه والدعاء عليه.

[استدلال آخر لأبي هاشم]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك أيضًا بأن قال: لا بدَّ لأهل العقول من لغة يتواضعون عليها حتى يفهموا عنه تعالى ما يخاطب به من الإذْن في الاسم وغيره، فإذا صحَّ ذلك بما قدّمناه فيجب أن يكون ما لا يصحّ الإذْن وسائر الخطاب الوارد عن الله سبحانه إلا به أن يجري مجراه في الحسن. ولقائل أن يقول: إن خطابه، جلَّ وعزَّ، وإن كان لا يفهم إلا بعد لغة يتواضعون عليها، فذلك غير دالٍّ على حُسْنه منهم. ولا يمتنع أين يقبح ذلك، وإن لم يحسن الخطاب إلا بعده؛ فليس في أن الخطاب لا يحسن إلا بعده دلالة على حُسْن ذلك منهم. ولو كان في المكلَّفين مَن المعلومُ مِن حاله أن

إكمال عقله وإقداره مفسدة في تكليف غيره لقبح أن يفعل ذلك، وإن حسن خطابه من بعد، ولم يصحّ أن يُفهَم إلا بعد حصوله بهذه الصفة. ولو عدل الواحد منّا عن ردّ الوديعة والإنصاف إلى تعلّم لغة لكان ذلك يقبح، وإن حسن منه تعالى أن يخاطبه بعد ذلك، وصحَّ منه أن يفهم عن الله سبحانه ما أمره. فما قدّمناه من الوجوه أولى أن يعتمد عليه في هذا الباب.

[٥ -] فصل في أن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى كإجرائها على غيره في أنه يحسن من غير سمع وتوقيف

اعلم أن جميع ما ذكرناه في الدلالة على حُسْن إجراء الأسماء على المُسَمَّيات من غير إذْن يدلّ على حُسْن إجرائها على القديم، تعالى ذكره، من غير إذْن؛ لأنّا إذا علمناه بالعقل وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف وعلمناه فاعلًا لِما أحدثه، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته وما أوجده من فعله. ولا فصل بين مَن جعل حكمه في هذا الباب بخلاف حكم غيره وبين مَن فرَّق بين العقلاء وغيرهم وجوَّز تسمية العقلاء بما يستحقونه من غير إذن دون غيرهم.

وقد بيَّنَّا من قبل إبطال قول مَن قال إن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى يُوجِب تشبيهه بخلقه، ودللنا على أن التشبيه لا يقع بما هذه حاله، وإنما يقع بالاشتراك في صفات النفس، وإنما يحصل المشبه مشبهًا له تعالى متى اعتقد فيه أنه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يرجع إلى ذواتهما. وبيَّنَّا أن هذا القائل لا يمكنه أن يعتمد في قوله على هذه العلة، لأنه يجوز أن يسمى تعالى بأسماء يستحقها ويختصّ بها من غير إذْن، نحو الوصف له بأنه قديم أو مُنشِيء مقدّر مُحيي إلى ما شاكله؛ فالتعلّق بذلك لا يصحّ.

[الدعاء إلى الله سبحانه حسن في العقل]

على أن الدعاء[١] إلى الله سبحانه حسن في العقل متى علمه العاقل وعرف توحيده وعدله. وقد عُلِم أن الدعاء إلى ذلك لا يصحّ إلا بأن يذكر

(١) شرح القاضي نفسه الدعاء فقال: الدعاء هو طلب المراد من الغير به، بشرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرّتبة. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٨).

بأسمائه وصفاته، وينبّه بذلك على طريق معرفته. وذلك يبيِّن صحة القول بأنه يجوز أن يسمَّى ويُوصَف من جهة العقل. ولو لم يحسن ذلك منّا إذا أردنا أن نعرِّف الغير ما يستحقه من الأوصاف وننفي عنه ما يستحيل عليه، لِما حَسُن منه، جلَّ وعزَّ، أيضًا إذا قصد تعريفنا نفسه وما يستحقه من الصفات. وإذا صحَّ ذلك وحَسُن منه، حَسُن منّا لِما قدّمناه من قبل.

[أبو علي الجبائي وأهل اللغة]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، إنه جلَّ وعزَّ، إذا عُلِم أنه قديم عالِم قادِر، وعُلِم أن أهل اللغة قد وضعوا هذه الأسماء لتفيد هذه الأحوال، وجب حُسْن إجرائها عليه. لأنه لو جاز أن يستحق ما تفيده هذه الأوصاف، ولا يحسن إجراؤها عليه، لجاز أن يجري عليه ما لا يستحق معناه، فيُوصَف بأنه محدَث عاجز، وإن كان يستحيل ذلك عليه. ولو جاز أن يقف الأمر في ذلك على المنع، جاز أن يرد السمع واللغة على ما هي عليه بأن يسمى بأنه محدَث وعاجز، تعالى عن ذلك.

على أن من حق الاسم، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور، أن يطّرد فيه ولا يقع فيه اختصاص، وإلا انتقص قصدهم بالمواضعة، وذلك يُوجِب متى عُلِم أنه يصحّ منه الفعل، أن يُوصَف بأنه قادر، ومتى عُلِم عالمًا حيًّا، أن يُوصَف بذلك، ومتى فُعِل الإحسان أن يُوصَف بأنه محسن، ولا يُنتَظَر في ذلك أجمع ورود الإذْن والسمع.

[شُـبهة]

فإذا قيل: إذا جاز أن تمتنعوا من إجراء بعض الأسماء عليه من جهة السمع، فهلّا جاز أن يقف إجراء الاسم عليه في الأصل على ذلك؟ قيل له: إن الأصل في الاسم المفيد أن يتبع فائدته ويُحسِن استعماله فيها لما يحصل به من الغرض، كما يحسن سائر ما فيه منفعة. وقد يصحّ مع النفع الذي فيه متى ورد المنع السمعي، لأنه يستدلّ بذلك على أنه مفسدة، ولا يُوجِب ذلك كونه في الابتداء موقوفًا في الحُسْن على الإذْن، فكذلك القول في الأسماء، ولو ورد المنع السمعي من إجراء التسمية على بعض المسمَّيات دون القديم تعالى،

لوجب الامتناع منه، وإن كان في الابتداء لا يقف إجراء الأسماء عليه وعلى الإذن.

وهذه الجملة تُسقِط تعلّقهم بأنه قد ثبت بالسمع أن إطلاق القول في «خالق» و«رب» أن لا يستعمل إلا فيه، جلَّ وعزَّ. وإن كان حكم غيره فيما يفيده هذا الاسم حكمه، ففي ذلك دلالة على أن إجراء الاسم يتبع الإذْن، لأنّا قد بيّنّا أن ذلك، إن وجب، وجب سمعًا، ولا يقتضي وقوف الأسماء في الابتداء على الإذْن والسمع.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس من جهة السمع يحسن أن يوصف جلَّ وعزَّ بأنه في مكان، وبأنه الظاهر والباطن، وبأنه معنا حيث حللنا، وبأنه قريب، وبأنه لطيف، وإن كان حقائق هذه الأوصاف لا تصحّ عليه، فهلّا ثبت بذلك ما قلناه من أن إجراء الأسماء والأوصاف عليه موقوف على الإذْن؟ قيل له: إنّا لا نمنع في الأسماء التي لا تصحّ حقائقها عليه أن يرِد السمع باستعمالها فيه ويُراد به ما يصحّ عليه أو يحصل فيه تعارف شرعي أو يحسن استعماله فيه على جهة المجاز ولا يجب من حيث كان ذلك موقوفًا على السمع من حيث كان من جهة العقل لا يحسن استعماله فيه أن يقف ما تصحّ حقيقته عليه من الأسماء على الإذْن، ألا ترى أن الفعل الذي فيه نفع يحسُن عقلًا، وما فيه مضرَّة يقف حُسنه على السمع، لأنه يكشف عن نفع فيه يوفي على المضرَّة، ولم يجب من حيث وقف ذلك على السمع أن يقف الأول عليه؟ فكذلك القول في الأسماء. على أن ما حصل فيه تعارف ظاهر، وإن كان مجازًا في الأصل، وأن استعماله يحسن في القديم من غير سمع لأنه بالتعارف يصير كالحقيقة، وإنما يحتاج إلى سمع فيما لا تعارف فيه ولا حقيقة.

[شُبهة وردّ أبي علي الجبائي عليها]

فإن قيل: أليس القديم سبحانه وتعالى يُوصَف بأنه عالم ولا يوصف بأنه متيقّن ولا متبيِّن ومتحقِّق وفطِن وفهِم وعاقل، وإن أفاد ذلك كلَّه العلمُ، فهلّا دلَّ ذلك على أن ما يستعمل فيه وما لا يستعمل يرجع فيه إلى السمع دون اعتبار

معناه في اللغة؟ قيل له: إن شيخنا أبا علي، رحمه الله، قد ذكر أن معاني هذه الأوصاف خلاف معنى قولنا عالم، وإنما لم يستعمل فيه، لأن معناها لا يصحّ عليه، على ما نفصّله. ولو ثبت أن الأمر كما سأله لم يدلّ على ما قال، لأنه يجوز أن يرد السمع بإجراء الاسم والصفة عليه عندنا، وإن كان في الابتداء لا يحتاج إلى السمع في إجرائها عليه. وأما المجاز فإنما يستعمل في الشاهد، واستعمال القياس فيه لا يصحّ؛ فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الإطلاق إلا بورود سمع. ومتى ورد السمع به ان فيه مصلحة لأجله حَسُن استعماله فيه، وإن كان القصد به ما يصحّ عليه. والقول في تفصيل ذلك نذكره من بعد. وكل ما يسألون عنه من الامتناع من إجراء بعض الأسماء التي يصحّ معناها على القديم، عزَّ وجلَّ، أو إجراء ما لا يصحّ معناه عليه، فالجواب عنه ما نبّهنا عليه من أن ذلك، وإن رجع فيه إلى السمع، فأصل ما يجري عليه من الأسماء طريقُه العقل على ما بيّنّاه.

[٦ -] فصل في أن الاسم والصفة لا يختلف فيهما شاهِد ولا غائب إذا اتفقا في فائدتهما

[المجبّرة والمشبّهة]

اعلم أن مقصد مَن يتواضع على بعض اللغات أن يجري الاسم المفيد ليفيد به حدوث معنى أو كون المسمى على صفة من غير تخصيص. ألا ترى أنهم يفيدون بوصف الضارب وقوع الضرب منه من غير تخصيص ضارب من ضارب وقبيلة من قبيلة؟ ولو لم يكن الأمر كذلك، لانتقض المقصد بالأسماء المفيدة. ومتى أفادوا به معنى في قبيل مخصوص كالتلف وغيره بيّنوا التخصيص في الفائدة، لكن لا يجري على هذا القبيل من حيث كان الاسم في المعنى يفيد المعنى ويفيد التجنيس فيصير كالاسم المفيد لأمرين في أنه لا يستعمل به أحدهما إذا انفرد؛ فإذا ثبت ذلك، لم يصحّ أن يقال إن الاسم المفيد لبعض الأمور يجب أن يكون مقصورًا على الشاهِد ولا يجري على القديم تعالى إذا حصلت فيه تلك الفائدة دون أن يحصل أمر آخر من سمع أو غيره؛ لأنه لا فرق بين مَن قال ذلك فيه تعالى وبين مَن قال بمثله في فريق

دون فريق وقوم دون قوم. ولذلك قلنا للمُجْبِرة[١]: لو فعل، جلَّ وعزَّ، الظلمَ كما تزعمون، تعالى عن ذلك، لوجب أن يكون ظالمًا كالواحد منَّا؛ وقلنا للمُشَبِّهة: لو كان جسمًا واستحق أن يوصف بذلك لوجب كونه طويلًا عريضًا عميقًا، لأنه المُستَفاد بهذه الصفة. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يصحّ أن يقال إنه، وإن اختصّ بما يفيد الاسم أو الصفة، أنه لا يجري عليه كما يجري علينا لما فيه من التشبيه؛ لأن التشبيه لا يقع بالمساواة في الأسماء على ما زعم بعضهم.

[اسم «فاضل» و«معلِّم» ومقالة أبي علي الجبائي وأبي هاشم فيهما]

فإن قال: أليس لا يوصف بأنه فاضل، وإن كان المُستَفاد بذلك يصحّ فيه كما يصحّ فينا، ولا بأنه معلِّم؛ وذلك يصحّح القول بالتفرقة بين الشاهد والغائب في الأسماء؟ قيل له: إن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يقول: إن «فاضل» يفيد حصول مِزية لأحدنا لم تكن له من قبل يقتضي إجلاله وتعظيمه على وجوه مخصوصة؛ وذلك لا يتأتّى فيه؛ فلذلك لم يُوصَف بهذه الصفة، وتأتّى القول بأن المُستفاد بهذه الصفة يصحّ عليه تعالى كما يصحّ علينا وأنه مع ذلك امتنع من إجرائها عليه، وإن كان شيخنا أبو عبد الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن يكون وصف الفاضل بأنه فاضل يفيد كونه على حال معها يستحق المدح، ولا يُجرى على القديم تعالى، لأن السمع منع منه. وذلك يصحّ على ما قدّمناه ولا يُوجِب ذلك نقض ما قلناه من أن الاسم يجب أن يتبع فائدته في الشاهد والغائب. وأما «معلِّم» فعند شيخنا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله، أنه يفيد فعل العلم في غيره في أصل موضوعه؛ لكنه قد تُعورِف استعماله فيمن يحترف بذلك ويلقِّن غيره على وجه مخصوص ولغرض مخصوص، فلذلك قلّ استعماله فيه، جلَّ وعزَّ، لِما فيه من الإيهام. وقد بيَّنَّا

---

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ _ ١٠٥).

أن الإيهام كالمنع السمعي في أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم، ولا يختص بذلك شاهد ولا غائب، لأن العلة فيه إيهام الخطأ. فمتى حصل ذلك في الشاهد أو في الغائب وجب الامتناع من إجراء الاسم والصفة لأجله. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم: إنه، جلَّ وعزَّ، وإن كان قد فعل الأدلة، فإنه لا يُوصَف بأنه دليل على الإطلاق لما فيه من الإيهام، وإن كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، أجاز إطلاقه.

[٧ ـ] فصل في أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليه الغائب

اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها؛ لأن الأصل فيها الإشارة، على ما بيَّنَّاه. فإذا ثبت ذلك، فيجب متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجري عليه الاسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يُعلَم أولًا ثم يُبنى عليه الغائب، نحو ما بيَّنَّاه في الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ولهذه الجملة قلنا إن وصفه تعالى بأنه عالِم لا يصحّ على ما ذهب إليه بعضهم، لأن هذه اللفظة يجب أن يُعقَل معناها في الشاهد، ثم يُبنَى عليه الغائب، متى أردنا التكلّم باللغة العربية. ولا ينقض ذلك اختصاصه تعالى بالوصف بأنه إلٰهٌ وبأنه مُقدِّر ومُحيي وقديم إلى ما شاكله، لأن جميع ذلك قد استعمل في الشاهد في أمور معتقدة، وإن لم تكن معلومة، ثم يبنى عليه الغائب. ألا ترى أنهم سمّوا الأصنام آلهة لاعتقادهم أن العبادة تحقّ لها، وسمّوا المُعطَى للإلٰه وما يُستَعان به على الأفعال بأنه مُقَدِّر لاعتقادهم أنه ممكن في الحقيقة من الفعل، ووصفوا مَن فعل ما لولاه لهلك غيره من الإطعام والمُداواة إلى غير ذلك بأنه مُحيي. فقد صحَّ أنه استعمل في الشاهد، ثم بُنِي عليه الغائب، وإن جرى في أصل الموضوع على ما ذكرناه.

وأما «قديم» فإنه يستعمل في الشاهد فيما تقادَم وجوده في الحقيقة، ثم يُبنَى عليه الغائب، وسنبيِّن القول في ذلك من بعدُ مشروحًا إن شاء الله.

[٨ -] فصل في أن فائدة الاسم يجب معرفتها ثم يحسن إجراء الاسم على ما يختص بها

اعلم أن كل اسم يفيد ولم يكن لقبًا مَحضًا لا يحسُن أن يُستعمل إلا فيما علم فيه ما يفيده وغلبة الظن في ذلك لا يقوم مقام العلم في الأخبار لِما فيه من تجويز كونه كذبًا، فأما في ابتداء الوضع فإنه يقوم مقامه؛ ولذلك يحسُن ممَّن بُشِّر بولد أن يلقِّبه، وإن كان المُبَشِّر كاذبًا. ولذلك حَسُن من أهل اللغة وصف الأصنام بأنها آلهة، وإن قبُح اعتقادهم فيها، أن العبادة تحقّ لها، وإن قبح منهم الإخبار عنها بذلك. ولا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذي وُضِعَت له في سائر ما تنقسم إليه من الكلام، وإلا كان المتكلم بها عابثًا أو في حُكم العابث. ولذلك لا يحسن اتّباع أهل اللغة في مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة. فثبت بذلك أن إجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه.

وما نقوله من أن المجاز يحسن إجراؤه عليه مع فَقْد فائدته لا ينقض ذلك؛ لأن الذي قلناه هو الأصل في الأسماء، والمجاز في حُكْم ما نقص منه أو زِيدَ فيه، فلذلك يحسُن استعماله، وإن عُرِّيَ عن الفائدة التي وُضِعَت له. على أن المجاز قد صار موضوعًا لِما استعمل فيه مجازًا، فهو في الحكم بمنزلة اسم يستعمل في أمرين على جهة الاشتراك. ولذلك امتنع في وصف القديم تعالى بأنه جسم لما امتنع فائدة هذه التسمية عليه وعلم استحالتها فيه. وهذا بَيِّن والحمد لله.

[٩ -] فصل في أن المجاز لا يُستعمل فيه سبحانه وتعالى قياسًا

اعلم أن من حق المجاز[1] إذا استعمل أن لا يُراعَى معناه كما يُراعَى ذلك في الحقائق؛ لأن ذلك يُوجِب كونه في حكم الحقيقة. لأنه إن رُوعِيَ معناه،

(١) المجاز: كل كلام أُريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التّبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

وجُعِل تابعًا له، وأُجرِيَ حيث يجري معناه، حلَّ محل الحقيقة، وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخره عن الحقيقة، وذلك بمنزلة تأخّر حقيقة عن حقيقة؛ وهذا يُخرِجه من كونه مجازًا.

[مقالة أبي علي الجبائي في المجاز وتوضيح أبي هاشم والقاضي له]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن المجاز لا يُقاس كالحقائق. وبيَّن ذلك بأنه لا يُقال: سَل الكتابَ، ويُراد به صاحبه أو كاتبه، كما يقال: سَلِ القرية، ويُراد به الأهل. ولو كان ذلك حقيقة لرُوعِي المعنى المُفاد ولأُجرِي الاسم حيث يجري المعنى.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إن معنى قولنا إن المجاز لا يُقاس عليه أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفًا على حذف شيء هو المراد بكلامهم كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢] يعني أهلها، فليس لأحد أن يقيس على هذا فيقول: «سَلِ الحمار» يعني صاحبه، إذا لم يكونوا تعارفوا حذف صاحب الحمار وهم يريدونه. فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونه لصحَّ أن تستعمل هذه اللفظة كما استعملت اللفظة الأخرى وهو قولهم: «سَلِ الرَّبْع» و«سل الديار» وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، لأن المراد بهذا الاستفسار والمراد بقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ هو الأهل، لأن الاستجازة تقع في ألفاظ قد تعارفوا حذف المقصود إليها به، فاستغنوا عن ذِكرها لعلم المخاطَب، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ، لم يكن لأحد أن يحذف، لأن المُخاطَب لا يُعرَف مراده. فهذا هو المعنى في قول أبي علي: «إن المجاز لا يُقاس عليه». فأما لو قال قائل: سَلِ الديار، يعني أهل الدار، فليس ذلك ببعيد، لأنه عندي مما يُعرَف المخاطَب قصد المخاطِب إلى أهل الدار.

فيجب أن يصحّ أن يقال إنه جلَّ وعزَّ يُضلّ الكافرين كما قال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: الآية ٢٧] وإن كان غير موجود في نص الكتاب. هذا نص قوله وظاهره يخالف ما نصَّ عليه شيخنا أبو علي، رحمه الله، لأنه قد أجاز أن يستعمل المجاز في غير موضعه إذا قاربه في أن العلم به يظهر للمخاطَب. وقد

قال شيخنا أبو علي: إنه يصحّ أن يقال في كل قرية: «وسَلِ القرية»؛ لأنها أجمع باب واحد، فهو بمنزلة الشيء الواحد. وما اعتمدا عليه من العلّة يقتضي أنه يُفَسَّر، حيث استعمل فقط، لأنهما قالا: «متى استعمله في غير ما استعملوه فيه أوْهَم أن المتكلِّم يريد به الحقيقة؛ لأنه لا تعارف بنقله عنه؛ وذلك يؤدِّي إلى كونه مخطئًا أو متَّهمًا نفسه». ولا تلزم على ذلك الألفاظ الشرعية، لأنه، جلَّ وعزَّ، من حيث ثبتت حِكمته يجب صَرْف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح، فإذا بيَّنه ونقل اللفظ عن اللغة صار كابتداء مواضعة منه. يبيِّن ما ذكرناه أنه لا يخلو أن يُقال في المجاز إنه يُفَسَّر في بابه ولا يُراعَى معناه، أو يُراعَى معناه كالحقائق. وقد ثبت أنه لا أحد راعى معنى المجاز وأجْراه مجرى الحقائق بل لا بدَّ من أن يقصر به عن حكم الحقيقة؛ فيجب إذا بطل هذا الوجه أن يثبت الوجه الأول. ولذلك لم يقل أحد من أهل العربية إنه يقال: «سَلِ الحمار» قياسًا على «سَلِ القرية» وأن الله يُولِم، قياسًا على قوله: ﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٧] وأنه يذهب ويمشي، قياسًا على قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: الآية ٢٢]. ومتى تُؤُمِّل كلامهم، عُلِم أن الأمر فيه على ما ذكرناه.

[المجاز في القرآن]

فإن قيل: أليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز لا تُعرَف في اللغة في وصفه ووصف غيره، وذلك إن ذُكِر طال؟ فإذا صحَّ ذلك عُلِم أنه لا يجب أن يفسّر المجاز حيث استعمل؟ قيل له: إن ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنه شرعي منقول من المجاز؛ فيجب أن نقطع على أنهم قد تكلّموا بمثله، كما أن ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه، كقوله تعالى في وصف الكتاب: ﴿وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: الآية ١٠٣]، ولا يجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولًا إلينا، ولا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفًا عند بعض العرب، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه ولو أن واحدًا منهم حكى ضربًا من المجاز لعمل بقوله؛ فإذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى. فلا يجب أن يوجد في صريح كلامهم نفسُ ما وُجِد في القرآن؛ لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب تعالى به. فإذا استجازوا القول بأن فلانًا جاءني وأنا مشغول، ويُراد به رسوله

بأمره، لم يمتنع أن يقول جلَّ وعزَّ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: الآية ٢٢]، لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القرية. ولذلك متى علمنا من قول رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله؛ فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك.

فإذا ثبتت هذه الجملة لم يحسن أن يجري على الله سبحانه من الأسماء والأوصاف ما كان مجازًا في الشاهد ولا ما ورد الكتاب به على وجه المجاز، وإن كنّا نتلوه على الحد الذي جاء به الكتاب، فلذلك لا يحسن في المخاطبة أن نقول لمَن أذى مؤمنًا أذينا الله، ولمَن حارب الفضلاء إنهم حاربوا الله، إلى ما شاكله. ومتى استعمل مُستَعمِل ذلك فقد عصى؛ ولا فرق في هذا الباب بين الأسماء والصفات المختصّة به لذاته أو لفعله وبين ما يجري عليه على جهة الإضافة؛ ولذلك لا يجوز أن يقال إن الله سبحانه خلق الكفّار لجهنم من حيث قال في كتابه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٩]، ولا يُسمَّى عقابه سيئة في المخاطبة من حيث سمّاه بذلك مجازًا، ولا يلزم على ما قلناه ما نطلقه من القول بأنه تعالى في كل مكان، إلى ما شاكله؛ لأن ذلك، وإن كان فيه حذف، فقد صار بالتعارف في حكم الحقيقة؛ وإنما يمتنع من استعمال المجاز فيه متى لم يصر بالتعارف لاحقًا بالحقائق ولم يُرِد السمع باستعماله فيه، فأما إذا حصل فيه أحد هذين صار كالحقيقة في بابهب.

[١٠ -] فصل في بيان ما يستعمل في أوصافه تعالى مطلقًا ومفارقته لما استعمل مقيّدًا وما يتصل بذلك

[إن كل اسم يستحقه جلَّ وعزَّ حقيقة فإنه يستعمل فيه مطلقًا]

اعلم أن كل اسم يستحقه، جلَّ وعزَّ، حقيقةً فإنه يستعمل فيه مطلقًا، لأنه لا وجه يُوجِب تقييده من إيهام وغيره. ولو لزم تقييد هذا الاسم، والحال فيه ما قلناه، لوجب تقييد جميع الأسماء، ولكان متى قُيِّد بكلام آخر احتيج فيه من التقييد إلى مثل ما احتيج في الأول، وذلك واضح السقوط.

وليس لأحد أن يقول: يجب أن يقيِّد ذلك إذا كان فيه إيهام الخطأ عند بعض المُخاطَبين، وذلك أن المخاطَب إذا توهّم على المخاطب ذلك فقد أخطأ

هو دونه، لأنه يلزمه أن يعرف من ذلك ما يعرفه المخاطب. وإنما يُوهِم خطؤه عند الخطاب لجهله، لا لأمر يرجع إلى اللفظ. ولو وجب تقييد ذلك لهذه العلّة لوجب أن لا يُطلَق الوصف بأن المؤمن مؤمن فاضل ولا النبي رسول صادق، لأن في الجهّال مَن يظن خلافه. وكيف يصحّ ما قاله ويجب عليها ردّ هذا المتوهِّم عن توهّمه وبيان ما هو عليه من الخطأ فيه؟ فكيف يجب أن لا نطلق ما يستحقه القديم تعالى لأجله؟ وكيف القول فيما يجب استعماله في الله سبحانه شرعًا من الأسماء؟ لأن الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابه أقوى مما تقتضيه اللغة.

فأما ما تعارفه أهل الشرع وظهر استعماله فيهم حتى لا يسبق إلى الفهم عند التكلم به إلّا ذلك، فاستعماله فيه، جلّ وعزّ، على جهة الإطلاق يصحّ وإن كان متى خُوطِب به مَن ليس من أهل الشرع، ولم يقف على تعارفهم فيه، وجب بيانه، لأن التعارف يخصّهم دونه، ويفارق الحقيقة من هذا الوجه.

فأما ما استُعمل فيه، جلّ وعزّ، على جهة المجاز، فاستعماله لا يحسن إلا مقيّدًا، ليزال بالتقييد إيهام الخطأ، وإلا قبح كما يقبح إظهار الباطل، هذا إذا ثبت أنه يُحسِن استعماله على التقييد، لأن فيه ما لا يحسُن استعماله فيه أصلًا، وإن صحّ أن يُتلَى في درج القرآن.

[المجاز في القرآن وكلام النبي ﷺ]

فإن قيل: أليس قد تكلم تعالى بالمجاز في كتابه على الإطلاق ولم يقيّده؛ فهلّا حسن ذلك منه، وقد ثبت عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أنه تكلم بكثير منه مطلقًا، فيجب حسن ما سئل به فيه؟ قيل له: إنما حسن منه لأن الدلالة الدّالّة على حكمته وأنه لا يريد بذلك إلا الصحيح في باب إزالة الإيهام للخطأ أبلغُ من تقييد متصل به، فلذلك حسن منه تعالى ومن الرسول صلّى الله عليه وسلّم. وليس كذلك حال أحدنا؛ لأن الدّلالة لم تدلّ على حكمته؛ فمتى لم يُفِد الكلام ويبين المراد أقام نفسه مقام التهمة، فلذلك لزمه البيان، ولم يحسن منه أن يستعمل فيه، جلّ وعزّ، من المجاز ما ذكره تعالى في الكتاب.

فأما الاسم أو الصفة إذا احتملت في اللغة أمورًا على جهة الحقيقة، وبعضها يصحّ عليه، جلَّ وعزَّ، وبعضها يستحيل، فالواجب أن لا تُستعمل فيه تعالى إلا ببيان. ولذلك قال شيوخنا إنه لا يقال على الإطلاق قضى أعمال العباد دون أن يبيّن، لأن ذلك، وإن صحَّ في وجه، فسد في وجه آخر، هذا إذا لم يحصل في الوجه الصحيح تعارف يُغني عن البيان.

فأما الحقيقة إذا تُعُورف استعمالها في أمر لا يجوز على الله صارت في حكم الاسم المشترك فيما بيَّنّاه. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه لا يستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، الوصف بأنه دليل إلا مقيّدًا.

فأما المجاز الذي حصل فيه التعارف في قبيل دون قبيل، وحلّ الخلاف في معناه، فمنهم مَن يُجيز حقيقته، ومنهم مَن أباه، وإن أطلقه، نحو قولنا فيه، جلَّ وعزَّ، إنه في كل مكان، فيجب أن يبيِّن عند الإيهام وعند الاستعمال لمَن يُجيز حقيقته عليه، وإن استغنى عن بيانه على غير هذا الوجه.

وكل ما ذكرناه مما قلنا إنه يحتاج إلى بيان للإيهام فاستعماله مع البيان والتقييد يحسن ويفارق ما لا يحسن استعماله أصلًا وما ورد فيه منع سمعي على كل وجه. وإنما يجب بيانه إذا لم يكن المعلوم من حال المخاطب أنه يعرف الغرض ويحمل الكلام على الوجه المراد. فأما إذا علم ذلك من حاله استغنى عن بيان وتقييد، وتصير معرفة المخاطِب بالمُخاطَب في حكم وقوع البيان منه. وكذلك لو اضطر إلى قصده لأغنى ذلك عن البيان، لأن ذلك آكد في بابه من البيان، فيجب أن يجري ما يُستعمل فيه تعالى من الأسماء والأوصاف على هذه الوجوه، فقد كشفنا الأصل فيه.

[١١ ـ] فصل في أنه لا شيء يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف إذا صحَّ معناهما عليه فيه إلا المنع السمعي فقط

اعلم أن من حق الاسم، إذا صحَّت فائدته على المُسَمَّى، أن يستعمل فيه من جهة اللغة إلا لمانع، وقد دللنا على ذلك من قبل وبيَّنّا حُسْن استعماله من غير ورود إذن سمعي، فيجب القول بصحته إلا إذا منع السمع منه.

فإن قيل: وكيف يصحّ أن يمنع السمع من إجراء الاسم مع حصول فائدته؟ وهل هذا إلا نقض للعلة وقلب لها؟ فكيف يصحّ ذلك مع بيان اللغة؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن في استعمال الاسم فيه مفسدة، فينهى عن ذلك حصول فائدته، كما لا يمتنع أن يعلم في استعماله فيه مصلحة، فيلزم استعماله، وإن امتنع فائدته، لأنه عند ذلك يُخرج الاستعمال من أن يكون الغرض فيه طريقة اللغة، فيجب أن يسلك به مسلك الشرع والأحكام. ولا يوجِب ذلك قلب العلّة، لأن تخصيص الأسماء لا يمتنع عندهم بالعادة. ولذلك خصّوا بقولهم «دابة» بعض ما يدبّ دون جميعه بالعادة، وكما يصح أن يبتدئوا بوضع الاسم على جهة الاختصاص، فكذلك يصحّ فيه ذلك بالعادة، وإذا ثبت كان الشرع بأن يُؤثِّر فيه أولى.

فإن قيل: أفيوجد في الألفاظ ما ذلك حاله؟ قيل له: لا اعتبار بوجوده أو عدمه في صحة ما قدّمناه من جوازه؛ لأن الجواز حكم غير الوقوع، فلا يجب، إذا لم يقع الشيء، أن لا تبيِّن صحته وجوازه، وإن كنّا سنبيِّن من بعد القول فيما وقع من ذلك.

فإن قيل: أليس الإيهام كالمنع السمعي في أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم عليه، فهلّا قدّمتموه به؟ قيل له: إن الإيهام لا يمنع من ذلك، وإنما يمنع من إطلاقه، ومتى قرن به البيان صحَّ، ومتى كان المعلوم من المخاطب فهم المراد صحَّ استعماله. وأما المنع السمعي فإنه يمنع من استعماله أصلًا، فلذلك أوردناه.

[١٢ -] فصل في طريق معرفة الأسماء أنه نص اللغة أو دليلها دون العقل أو السمع وأن حُسْن استعمالها قد يتبع العلم أو غالب الظن كفروع الأحكام

[اللغة هي الأصل وأدلة السمع هي الأصل]

قد بيَّنّا من قبل أن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة، وإن لم يرد بها التوقيف. وإذا صحَّ ذلك صارت اللغة هي الأصل فيه، كما أن أصل ما يُعلَم من جهة السمع، فأدلة السمع هي الأصل، وما يُعلَم

بالعقل فهو الأصل فيه. فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية، وكذلك السمعي، فكذلك القول في اللغة إذ التبس الحال فيه.

يبيِّن ذلك أنّا نعتبر في اللغة مقاصدهم، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي، صلَّى الله عليه وسلّم. فكما يجب الرجوع في ذلك إليه، فكذلك يجب الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم. وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نصٌّ فيه اتّبع؛ وإن لم يوجد ذلك استُدلّ بكلامهم عليه. والنص المنقول عنهم قد يكون مقطوعًا به؛ وقد يكون بنقل الثقات ولا يقع العلم به؛ وكلاهما يحسن العملُ به.

[تلقِّي فروع الأحكام وتأويل القرآن من أخبار الآحاد، واستدلال أهل العلم بحكايات العرب والشعر وإن لم يكن مقطوعًا به من جهة العقل]

يبيِّن ذلك أن إجراء الاسم هو عمل كالحكم؛ فإذا صحص تلقِّي فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد، حَسُن ذلك في الأسماء، ولذلك يحسُن من العامّي الرجوعُ إلى العالم في تفسير القرآن، كما يحسُن منه الرجوع إليه في الأحكام، ولذلك عُمِل في تأويل القرآن على أخبار الآحاد والاجتهاد، كما عُمِل بمثله في الأحام. والاستدلال يجري في انقسامه إلى هذين الضربين مجرى النص، بل الحال فيه أظهر. ولذلك استدلّ أهل العلم في الأسماء بحكايات العرب وتمثّلوا فيه بالشِّعر، وإن لم يكن ذلك مقطوعًا به من جهة العقل.

[١٣ ـ] فصل في أنه لا يحسُن إجراء الألقاب المحضة عليه تعالى وما يتصل بذلك

[الاسم على ضربين]

اعلم أن الاسم[١] على ضربين: أحدهما لا يفيد في المسمَّى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده، وهو الذي سمَّيناه بأنه لقب محض. ومنه ما يفيد في المسمَّى به جنسًا أو صفة من

(١) الاسم: ما دلّ على الذات الموصوفة بصفة معيّنة. (تلخيص المحصّل ص ٣٤٧).

صفة، وهو الذي يسمِّيه شيوخنا صفات، ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله أهل العربية في ذلك.

وأما ما لا يفيد التعريف، لكنه تعريف من المفيد في إبانة نوع من الأنواع أو جملة أو ضرب من الفعل من ضرب نحو قولنا: إرادة وقدرة وحياة، وقولنا: إنسان ودابة، وقولنا: ضرب وعدد، فذلك وإن كان من باب الألقاب، فمن حيث حلَّ محلّ المفيد أجري مجراه في حكم الاستعمال. والأسماء المفيدة أو الجارية مجرى المفيد يحسن استعمالها في الله تعالى.

فأما الألقاب المحضة، فاستعمالها فيه لا يحسن عقلًا إلا أن يرِد التقييد به، وذلك نحو: زيد وعمرو إلى ما شاكله. والقول في أن ذلك لا يفيد بيِّن؛ لأنه يقع موقع الإشارة، فكما أن الإشارة تعرِّف ولا تفيد في المُشار إليه حالًا وصفة، فكذلك ما أُقيم مقامها؛ ولذلك صحَّ تبديل اللقب وصفة الملقّب واحدة، وتختلف الألقاب والصفة واحدة وتتفق والصفة مختلفة، فإذا ثبت أنها لا تفيد فيجب أن لا يحسُن استعمالها فيه، لأنه عبث لا فائدة فيه.

ويبيِّن ذلك أن اللقب إنما يحسُن لأنه يحتاج إلى استعماله عند غيبة الملقَّب ليصحّ الإخبار عنه بالإشارة إليه عند الحضور، ولذلك وجب في أصل موضوعه ألّا يلقَّب به إلا واحد في العالم ليقع معنى التعريف به كوقوعه بالإشارة. لكنه وقع الاشتراك فيه إما لأن الأشخاص كثرت وقلّت الأسماء، أو وقع ذلك من غير قصد، فعند ذلك احتِيج إلى ضمّ الصفة إلى اللقب ليقع معنى التعريف بهما، ولولا الاشتراك لأغنى اللقب بمجرده عن ضمّ الصفة إليه. فإذا صحَّ ذلك، وكان ما له يحسن تعذّر الإشارة عند الغيبة، ولو أمكنه الإشارة في كل حال، لم يحسُن ذلك. فيجب أن لا يحسن إجراء اللقب عليه، جلَّ وعزَّ، لأن له من الأوصاف التي يَبِين بها من غيره ما يقوم مقام الإشارة، وتلك الأوصاف ممكنة في كل حال. فيجب القضاء بأنه لا يصحّ تلقيبه بزيد ولا عمرو، لأن ذلك لا فائدة فيه.

[شُبهة التَّكْنيَة بعد اللقب بحق الله تعالى]

فإن قيل: أليس قد يحسُن أن يلقَّب الحاضر الذي يمكن أن يُشار إليه، وقد نلقّب مَن لقَّبناه بلقب ثانٍ، ويحسُن ذلك، وإن كان الأول يُغني عن الثاني،

وقد يحسُن منّا التكنية بعد اللقب، وإن أغنى أحدهما عن الآخر، فهلّا حَسُن ذلك في القديم سبحانه، وإن كانت أوصافه التي يختصّ بها تُغني عنه؟ قيل له: إنما يحسُن تلقيب الحاضر، لأنه قد يغيب عنّا أو نغيب عنه، فنحتاج إلى الإخبار عنه، فلهذه البغية حَسُن تلقيبه. والإشارة لا تُغني عنه، وأما تلقيب الملَقَّب فإنما يحسُن إذا قُصِد باللقب الثاني عند التلقيب التعريفُ فقط، وكذلك القول في الكُنية بعد الاسم، لأنّا شرطنا في قبح ذلك أنه إنما يقبح لأنه لا فائدة فيه، فمتى كان الوجه في التلقيب الحاجة إلى التعريف، فاللقب الواحد يُغني عن غيره.

وإنما استعمل أهل اللغة وغيرهم اللقبين والكنية بعد الاسم، لأن غرضهم بالثاني كان سوى التعريف فقط. وربما يقصد به الاشتقاق والوصف، ثم يكثر بالتعارف استعماله فيكون آكد في وقوع التعريف به من اللقب، ويغلب ذلك عليه، كتسميتهم بالأعشى والأعمش وغير ذلك. والمقصد بالتكنية التفاؤل في الأصل، ويستعمل أيضًا على جهة التعظيم والتبجيل، فلذلك حَسُن. ولا يبعد أن يقصد الملقّب لولده إلى تلقيب بعد تلقيب لحصول سرور له أو غرض سواه. فأما إذا خلا من الأغراض ولم يحصل فيه إلا التعريف، فالثاني يقبح؛ وذلك يصحِّح ما قدّمناه. هذا لو كان اللقب فيه، جلَّ وعزَّ، يقوم مقام أوصافه، فكيف ولأوصافه التي يبين بها من غيره من المزية ما ليس للقب! لأن ما يختصّ به يفيد ما يبين به من غيره، نحو قولنا قديم لنفسه وقادر لنفسه، واللقب لا يفيد فيه ذلك.

ويقع الاشتراك فيما يُلقَّب به ولا يقع فيما يختص به، فهو في وقوع التعريف به أقوى؛ فيجب أن يُغني عن التلقيب. يبيِّن ما ذكرناه أن الاشتراك متى وقع في لقبه، لو أُجرِي عليه لاحتيج إلى ضمّ صفته التي يختصّ بها إلى اللقب ليقع التعريف به. فإذا كان ما يختصّ به من الصفة يقع التعريف به بانفراده، فيجب أن يُغني عنه. ويفارق ذلك ضمّ صفة زيد إليه، لأن ذلك إنما حسُن، لأن الصفة بانفرادها لا تُعرِّف، كما أن اللقب بانفراده لا يعرِّف، فحصل التعريف بهما جميعًا.

وقد بيَّنَّا أن ما يختصّ به القديم، عزَّ وجلَّ، يقع به التعريف من حيث أفاد فيه ما لا يشاركه فيه غيره، وذلك واجب فيه في كل حال، فيجب قبح تلقيبه في كل حال.

[شُـبهة]

فإن قيل: فيجب متى وقع التعريف بلقب يشتمل على حرفين أن لا يحسن التلقيب بما يشتمل على حروف وإلا فإن حَسُن ذلك، فيجب حُسْن التلقيب بالألقاب الكثيرة، وإن كان الواحد يُغني عن الجميع، قيل له: إن التعريف يقع باللقب، كثيرت حروفه أم قلَّت، وبعض ذلك يُغني عن بعض إذا كان اللقب واحدًا، وليس كذلك اللقب الثاني، لأنه إذا لم يفد إلا التعريف الذي يقع بالأول، فيجب كونه عبثًا.

[شُـبهة]

فإن قيل: ألستم قد وصفتم الحياة بأنها حياة والقدرة بأنها قدرة، وذلك لقب فيهما، فإذا حَسُن تلقيب ما يُعلم باستدلال، فهلَّا حَسُن ذلك في القديم، جلَّ وعزَّ؟ قيل له: ليس هذا بمعترض لما اعتمدناه، لأنّا لم نقل إن تلقيبه يصحّ لأنه يُعلَم باستدلال، وذلك يُسقِط السؤال. وبعدُ، فإن قولنا حياة يفيد إنابة نوع من نوع في حكم يرجع إليه، فكأنه مفيد من هذا الوجه لأمر سوى التعريف، وذلك يُبطِل السؤال.

[شُبهة وصف الله بأنه الله]

فإن قيل: ألستم قد وصفتموه تعالى بأنه الله، وإن كان ذلك لقبًا عند أهل العربية؛ فهلَّا حَسُن تلقيبه بغيره من الألقاب؟ قيل له: إن ذلك، وإن جرى مجرى أسماء الأعلام في الاستعمال عندهم، فهو مفيد لِما يفيده قولنا إلٰه. وإنما منعنا من تلقيبه بما لا يفيد كنحو زيد وعمرو. وسنبيِّن أن قولنا الله يفيد ما يفيد قولنا إلٰه من بعد إن شاء الله.

[شُبهة تسميته تعالى بأنه شيء]

فإن قيل: ألستم قد سمّيتموه بأنه شيء، وإن كان ذلك غير مفيد عندكم، فهلّا صحّ تلقيبه بالألقاب، وإن لم يُفِد؟ قيل له: إن «شيء» وإن لم يُفِد في

الحقيقة، على ما نبيِّنه من بعد، فإنه مخالف للَّقب المحض؛ ولذلك لا يصحّ تبديله مع بقاء اللغة، كما لا يصحّ ذلك في الأسماء المفيدة، ولذلك لا يصحّ أن يزال عن جهته مع بقاء اللغة كالألقاب. فهو إذن في حُكم المفيد؛ فلذلك صحَّ إجراؤه عليه، جلّ وعزَّ. يبيِّن ذلك أن ما له ولأجله لم يُفِد قولنا: «شيء» معنى يرجع إلى المسمَّى دونه، وهو أن جميع ما يصحّ تسميته هو ما يشتمل عليه هذا الاسم، وهو كل ما يصحّ أن يُعلَم وأن يُخبَر عنه. فمن حيث لم يكن في المسمَّى سواه وما ينطوي عليه هذا اللفظ، لم يُفِد، لا لأنه في موضوعه كاللقب، لأن اللقب لا يفيده لأمر يرجع إليه، ولذلك لا يفيد مع صحة التفرقة في المسمَّى. فيجب صحة استعماله فيه تعالى، لأنه في حكم الصفات المفيدة. وهذا الذي ذكرناه جواب شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، والشيخ أبو عبد الله[1] يعترضه بأن يقول: إن ما قاله إنما هو بيان الوجه الذي لأجله لم يُفِد، ولا يُخرِجه ذلك من أن يكون كاللقب في أنه لا يفيد، وأن تبديله لا يصحّ مع بقاء اللغة لا يُخرِجه من أن يكون غير مفيد. فالسؤال إذن لازم ولا يُسقطه ما تقدَّم ذِكره. وقال هو عن نفسه: إن الأقرب أن يقال إنه يسمَّى بذلك من جهة السمع، لأنه جلّ وعزَّ، سمَّى نفسه بذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١٩]. ولا يمتنع أن يحسُن ذلك بالسمع إذا كان فيه صلاح، كما لا يمتنع مثله في سائر الأفعال. وقد رأيت ذلك لأبي هاشم، رحمه الله، في بعض المواضع فيما أظن.

[لو ورد السمع بأنه يُسمَّى جلّ وعزَّ بزيد وعمرو وسائر الألقاب ومقالة أبي هاشم في ذلك]

فإن قيل: فيجب على هذا، لو ورد السمع بأنه يُسمَّى، جلّ وعزَّ، بزيد وعمرو وسائر الألقاب، أن يحسن كما ذكرتموه في شيء؟ قيل له: إن ما ذكرناه يقتضي جواز ذلك لو ورد به السمع، لكن السمع لم يَرِد به.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي، على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فصل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧ مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

وقد قال شيخنا أبو هاشم: لو تواضع الناس على تسميته تعالى باسم علم، لم يقبح ذلك إلا من حيث لم يكن فيه معنى، ولو كان فيه معنى لم يمتنع؛ فأما الآن والسمع قد منع من ذلك، فلذلك لم يجز ذلك فيه. وهذا ليس بالواضح عندي؛ لأن ذلك إن حسن بالسمع فيجب، لولا السمع، أن لا يحسن إجراؤه عليه، وذلك ينقض موضوع هذه اللفظة، لأنها لم توضع في اللغة على جهة التخصيص، بل وُضِعَت لتُستَعمَل في كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، وحلَّت عندهم محل ما أفاد ذلك. فإذا كان الاسم المفيد لا يجوز أن يجري عليه تعالى، إذا صحَّ فائدته عليه، لولا السمع، فكذلك ما جرى مجراه. وكان يجب أن يكون استعمال هذا الاسم في غير الله يحسُن بالسمع أيضًا، لا من جهة اللغة، وكان يجب مثل ذلك في قولنا: قدرة وعلم.

فيصحّ بذلك أن اللقب المَحْض الذي يختص الأعيان هو الذي لا يجري عليه تعالى؛ لأن إجراءه لا يكون إلا اتّباعًا للغة ولا في حكم المفيد. فأما ما يقع على أشياء كثيرة ويجري مجرى المفيد في أنه يجري عليها لحكم معقول قد اشتركت فيه فاستعماله لا يحتاج إلى سمع. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[ب ـ] الكلام في ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك

ذكر القول في قادر وما يقاربه من الأسماء في الفائدة

[تعريف القادر]

اعلم أن القديم، جلَّ وعزَّ، يوصف بأنه قادر، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصحّ منه إيجاد الأفعال. وإنما نحتاج أن نحدّ بأن القادر هو الذي يصحّ الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منّا[١]، لأن المنع وسائر ما يقتضي تعذّر الفعل يصحّ عليه. وأما القديم تعالى فكل ما يقدر عليه يصح منه إيجاده ويستحيل المنع عليه، لأن المقصد بذكر حدّ القادر لما كان الشمول وجب الاحتراز فيه، إذا كان قصدنا به التعميم، فإن كان الكلام في القديم خاصة، لم يجب ذلك. وليس لأحد أن يقول: يجب أن لا يوصف عزَّ وجلَّ بأنه قادر فيما لم يزل، ولأن الفعل يستحيل وجوده منه فيما لم يزل. وذلك أنّا قد بيَّنّا أن الفعل يصحّ منه وأن تحت هذا القول أن الفعل يصحّ منه متى صحَّ وجوده في نفسه، فأما صحة وجوده منه على وجه يستحيل وجوده في نفسه فمُحال. ولذلك صحَّ أن نقول إنه قادر فيما لم يزل على إيجاد الأفعال الآن، لأنه لما له يختصّ به في ذاته يصحّ منه الآن وفي سائر الأحوال إيجاد الفعل. والغرض بتجدّد الوصف له بأنه قادر الإبانة عمّا هو عليه في ذاته، لكنه لمّا لم يكن هناك لفظة تفيد ذلك، نبّهنا عليه بذكر ما يقتضيه من صحة الفعل. وقد علمنا أن صحة الفعل من جهته، جلَّ وعزَّ، في كل حال يقتضيه ما هو

---

(١) كرَّر القاضي هذا التعريف، مع إضافات أخرى، في الجزء الثامن من هذه الموسوعة، فقال: «اعلم أن القادر من حقه أن يصحّ منه الفعل، وأن تنفصل حاله فيما يحدثه من حال الموجبات على بعض الوجوه. (راجع المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥٩/٨ (طبعة القاهرة)).

عليه فيما لم يزل، فيجب وصفه بذلك فيما لم يزل كما يجب وصفه بأنه قادر الآن. ولذلك يوصف الواحد منّا بأنه قادر على ما يفعله بعد أوقات، لأنه لما هو عليه الآن يصحّ منه ذلك في الأوقات المستقبلة؛ وإنما لا يصحّ منه إيجاد ذلك في الثاني لأمر يرجع إلى المقدور، لا إلى حاله التي يفيدها قولنا قادر. ونصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأنه استحق هذه الصفة لا لعلّة متجدّدة، بل لذاته، على ما قدّمنا بيانه.

ولا يجب، إذا وصفناه بأنه قادر والواحد منّا بذلك، التشبيهُ؛ لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه والواحد منّا لعلّة. وإنما يجب التشبيه بين الشيئين إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس. فأما وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس أو بمثلين، لعلّة أو لا لعلة، ولا للنفس أو للنفس، في أحدهما دون الآخر، فلا يجب. هذا هو الذي نعتمده.

[مقالة أبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنما لم يجب بذلك التشبيه لأن المثْبَتَ بوصفنا لله تعالى بأنه قادرٌ ذاتُه، والمُثْبَتَ بوصفنا لزيد بأنه قادرٌ القدرةُ؛ فلما اختلف المثْبَت بالوصفين لم يجب به تشبيه. وقد بيَّنَّا في باب الصفات أن حقائق الأوصاف لا تتغيّر ولا تختلف في الشاهد والغائب، وأن وصف القادر بأنه قادر يفيد فيه وفينا الحال التي بها يبين القادر من غيره. وذلك يبيّن أن ما قدّمناه هو المعتمد.

[شُبهة الصفاتية]

فإن قيل: هلّا قلتم إن حدّ القادر أن له قدرة، على ما ذهبت إليه الصفاتية[١]؟ قيل له: لأن العلم بأنه قادر يسبق العلم بالقدرة، فلا يصحّ أن يُحَدّ به؛ ولأنّا قد دللنا على أنه تعالى قادر لا بقدرة. ومن سبيل الحدّ أن يحيط بالمحدود، فلا يخرج عنه ما هو منه كما لا يُدخَل فيه ما ليس منه.

---

(١) وهم أنفسهم أهل السلف الإسلاميين الذين يثبتون لله تعالى صفات أزلية، من العلم والقدرة والحياة، وهم يخالفون المعتزلة. وهم ثلاث طوائف: الأشاعرة، والمشبهة، والكرامية. (المِلَل والنِّحَل ص ٨٤، ٨٥).

[وصفه تعالى بأنه قوي ومقالة شيوخ المعتزلة]

فإن قيل: أفتصفونه بأنه قوي؟ قيل له: نعم! وإلى ذلك ذهب شيخانا[١]، لأن معنى «قويّ» و«قادر» لا يختلف، فإذا جاز أن يُوصَف بأنه قادر جاز أن يُوصَف بأنه قوي، وقد وصف نفسه تعالى بالأمرين جميعًا.

فإن قيل: أليس قد يقال حبل قوي وخشبة قوية، يعني بذلك الشدّة والصلابة، فهلّا قلتم إن ذلك حقيقة، وإنه لا يستعمل فيه، جلّ وعزّ، في الحقيقة؟ قيل له: إن ما ذكرته لو ثبت، كان لا يخرج من أن يستعمل بمعنى قادر في الحقيقة، لأن اللفظة قد تفيد ما تفيده الأخرى وتزيد في الفائدة، فكيف وما ذكرته مجاز! ولذلك لا يطّرد في كل شيء تحصل فيه صلابة وشدة، وإنما يستعمل ذلك في الصلب الشديد تشبيهًا بالقادر، لأن ما فيه من الشدة يمنع من كسره وقطعه، كما أن قوة القويّ تمنع من قهره. فأما قولهم إن فلانًا قوي على طاعة الله، على جهة المدح، فالمقصد به أنه صابر عليه متمسك به، وذلك مجاز فيه. ولذلك قال شيوخنا، رحمهم الله، إنه يقال فيه، جلّ وعزّ، إنه قوي وقادر، فكذلك في الواحد منّا، فيقال إنه قوّى العبد على كل شيء، كما يقال أقدره الله عليه، ويقال قوّاه على الكفر والإيمان، كما يقال إنه قويّ عليهما.

[استبعاد أبي هاشم ما حُكِيَ عن بعض البغداديين]

واستبعد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، ما حُكِيَ عن بعض البغداديين أنه لا يقال إنه تعالى قوَّاه على المعصية، وإن كان في الحقيقة قُوِّي عليها، لأنه إذا كان في الحقيقة قويًا عليها، كما أنه قادر عليها، فما المانع من وصفه على جهة الاشتقاق بأنه مقوِّي على الكفر كما أنه مُقْدر عليه.

ويوصَف بأنه قدير، ويُراد به المبالغة في وصفه بأنه قادر، ولذلك خُصَّ به دون سائر القادرين لاختصاصه في هذه الصفة بما ليس لغيره. ويُوصَف بأنه مُقتَدِر، ويُراد بذلك ما قدّمناه.

---

(١) أبو علي الجبَّائي وابنه أبو هاشم.

[معنى وصفه تعالى بأنه قاهر عند أبي علي الجبائي]

ويُوصَف بأنه قاهر، ويعني بذلك عند شيخنا أبي علي، أنه مقتدر على الأشياء، ولذلك يُجريه عليه فيما لم يزل؛ فكأنه جعل فائدته أنه مقتدر على غيره ولا يمتنع عليه ما يريده فيه؛ وعلى هذا الوجه يقال في الأقدر بأنه قاهر. وقد يقال إنه قاهر، إذا فعل القهر والغلبة، على سبيل الاشتقاق، لأن قاهرًا يقتضي مقهورًا وقهرًا قد وقع منه. وليس لأحد أن يقول: هلَّا جعلتم المعنى في هذه الصفة هو الوجه الثاني دون ما حكيته عنه، وذلك لأن المقتدر على الشيء يُوصَف بأنه قاهر على الوجه الذي يُوصَف بأنه قادر، ولذلك يقال في الملك والأمير، إنهما قهرا الناس، ويُعنَى بذلك اقتدارُهما عليهم ونفوذ إرادتهما فيهم؟ فإن قال: أفتصفونه، جلَّ وعزَّ، بأنه مَلِك ومالك؟ قيل له: نعم! والمراد به أنه قادر، لأن المالك للشيء هو القادر عليه ولذلك قال، عزَّ وجلَّ: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٤] معناه القادر عليه؛ وإنما يقال في الواحد منّا إنه مالك لداره بمعنى أنه يقدر على أن يتصرّف فيها بالعقود والأفعال، فتذكر الدار ويراد الفعل فيها، ولذلك لو أظهر ما حُذِف لصحَّ الكلام وكان إلى الفهم أقرب بأن يقال مالك لبيع داره وهبتها وعمارتها، لكنه يجب أن يُقيَّد فيقال: إن المالك هو القادر على الشيء، إذا لم يمنع من التصرّف فيه على الوجه الذي قدر عليه. ولذلك لا يقال في الواحد منّا إنه المالك لدار غيره من حيث مُنِع من التصرّف فيه، وقولنا إنه تعالى مالك للدنيا، وإن لم يُوصَف بالقدرة عليها وهي موجودة إنما صحّ لأن المراد به أنه قادر على إفنائها أو جمعها وتفريقها؛ فالمقدور والمملوك محذوف. وإنما لا يقال في الوكيل إنه مالك لما وُكِّل بالتصرف فيه، لأن تصرّفه في الحكم كأنه واقع من الملك، من حيث وقع بحسب أمره ومن حيث رجعت فائدته إليه، وإنما قيل للصبي إنه يملك؛ لأن المُستَفاد بالتصرف يقع له وإن وقع من غيره، وإنما منع من التصرف لخطئه، فأُقيم له مَن يتصرف عنه على حسب الوكيل. وليس يمتنع أن تكون هذه اللفظة أُجرِيَت في الأصل بمعنى قادر، ثم جرى فيها تخصيص فاستعملت فيمن يقدر على الشيء إذا لم يعرض ما يمنعه من الفعل أو يكون في حكم المانع وأجرى المنع الشرعي في هذا الباب مجرى المنع في الحقيقة لما كان المنع بالنهي عن بيع داره يجري مجرى المنع في الحقيقة في أن المُستَفاد بالبيع لا يقع. ولمّا كان المحجور عليه

منع من تولّي البيع، ولم يُمنع مَن يلي عليه مَن يبيع ماله والتصرّف فيه على وجه تقع الفائدة له، جُعل من حيث الشرع، كأنه غير ممنوع ووُصف بأنه ملك. وأما البهائم، فمعنى الإجارة والتصرّف على الوجوه التي تقع من المالِك لا يصحّ فيها إلّا لعارض يزول، فلذلك لم تُوصَف بأنها مالِكة، ولذلك وصفناها بأنها مرزوقة وأن ما تنتفع به رزق لها، لما كان معنى الرزق يصحّ لها، ولم توصف بالمِلك لما قدّمناه. وبطل بما قدّمناه قول مَن قال: إن الملك بالضدّ من القدرة، لأن المالِك إنما يملك الموجود، والقادر لا يقدر إلا على المعدوم، لأن غرضهم بقولهم إنه يملك الدار أنه يملك التصرّف فيها، فعاد الحال فيه إلى أنه مالِك لِما يقدر عليه، ولذلك لم يصفوا الميت بأنه مالك كما لم يصحّ كونه قادرًا، لكنهم لمّا اعتقدوا أن كون مقدور الواحد منّا يظهر في الأعيان ولا يقوم بنفسه، جعلوا نفس العين هو المملوك وأرادوا به التصرف في العين. وقد علمنا أن عين العبد، إذا مات، باقٍ ولا يقال إنه مملوك، من حيث تعذّر فيه ما كان يتأتّى من قبل. فقد صحَّ أن قولنا مالك يُنبِىء عن معنى قولنا قادر، وإن كان أخصّ منه على ما بيّنّاه.

[وصفه تعالى بأنه ربّ]

فأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه ربٌّ فمعناه أنه مالك؛ ولهذا يقال في مالك العبد والدار إنه ربّهما. ولهذا قال صفوان يوم حُنَين: «لأن يربني رجل من قريش أحبُّ إليَّ من أن يربني رجل من هوازن» يريد: لأن يتخذني مملوكًا ويصير لي مالِكًا يتصرف فيَّ أحبّ إليَّ من أن يكون رجل من هوازن. وليس لأحد أن يقول: لو كان قولنا ربّ معناه ما ذكرتموه لوجب أن تطلق هذه الصفة في غير الله كما تطلق في الله تعالى فيقال إنه ربٌّ بالإطلاق؛ فلما امتنع ذلك، وإنما أجرى على المالِك منّا مقيَّدًا، عُلِم أن حقيقته ما ذكرتموه. وذلك لأن اللفظة لا يمتنع أن تكون حقيقتها بعض الأمور، ثم تشتهر في بعض ما تقع عليه إما على الإطلاق أو على التقييد فتصير كاللقب له أن كالعَلَم فتختصّ به على ذلك الوجه الذي تُعُورِف فيه. وقد تُعُورِف استعمال هذه اللفظة على الإطلاق في القديم تعالى، من حيث كان ربًا لكل شيء، ومالِكًا له، فلذلك خُصَّ به؛ ولا يدل ذلك على أنها لا تفيد ما ذكرناه.

[وصفه تعالى بأنه سيّد]

فأما وصف القديم تعالى بأنه سيّدٌ فصحيح، لأن المُستَفاد بذلك أنه مالك؛ ولذلك يقال سيّد العبد يُراد به مالكه. وعلى هذه الطريقة قالوا في كبير القوم سيدهم لمّا كان يملك ما يريده فيهم. ولهذا قال الشاعر:

علوْتُه بحُسامي ثم قلتُ له … خذها حذيْف فأنت السيد الصمدُ[(١)]

فإن قيل: كيف يصحّ ذلك، ولا يقال في الإنسان إنه سيد الدار والمال، كما يقال فيه إنه سيد العبد، ولذلك يُبطل أن يكون معناه معنى ملاك، قيل له: لا يمتنع أن يكون ذلك معاه في أصل الموضوع. ثم تُعُورِف استعماله في ملك العقلاء ومَن يجري مجراهم وصار بالتعارف كأنه لم يوضع إلا له. ويجوز أن يكون في الأصل أرادوا أن يفصلوا بين المالك والذي يملك مَن يتصرّف فيه بالأمر والتدبير وبين الملك لغيرهم، فجعلوا قولنا سيد موضوعًا لهذا القبيل، فيكون أخصّ من قولنا: ربّ ومالك، وكل ذلك لا يعترض ما قلناه إنه، جلَّ وعزَّ، يُوصَف بهذه الصفة مطلقًا ومقيدًا.

[وصفه تعالى بأنه صمد واستدلال ابن عباس بقول الشاعر]

فإن قيل: أفتصفونه بأنه صمد؟ قيل له: يوصف بذلك على وجهين: أحدهما بمعنى سيِّد، فيكون من صفات الذات ويجري عليه فيما لم يزل، وهو الذي أراده الشاعر بالبيت الذي قدّمنا ذكره. وذلك البيت استشهد به ابن عباس[(٢)] عندما سُئِل عن هذه المسألة. وقد يقال له صمد ويُراد به أنه مصمود إليه في الحوائج، وهذا يجري مجرى صفات الفعل، لأنه إنما يجري عليه إذا خلق من يصحّ ذلك منه فقصد إليه بالحوائج، وهذا مرويّ عن الحسن.

---

(١) البيت للخليل بن أحمد في ديوانه، ورواية الشطر الأول فيه: «يمّمته الرمح شزرًا ثم قلت له».

(٢) ابن عباس ٣ ق.هـ ـ ٦٨ هـ: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأمة، وُلِد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصفّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م. يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِع من مرويّاته وتفسيراته. (الإصابة ت ٢ ص ٤٧٧؛ صفة الصفوة ١/٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

[وصفه تعالى بأنه إلٰه واستدلال أبي علي الجبائي وأبي هاشم]

فإن قيل: أفيوصف تعالى بأنه إلٰه؟ قيل له: نعم! والمراد بذلك أنه ممَّن تحقّ له العبادة وتليق به عند شيخينا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله، وأبطلا قول مَن قال: إن الفائدة بذلك إنه يُولَه إليه، واستدلّا على ذلك بما ثبت عن أهل اللغة من وصفهم الأصنام أنها آلهة من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحقّ لها. وليس قولنا إن العبادة تحقّ له من قولنا إنه يستحق العبادة بسبيل، لأن معنى القول إنه يستحق العبادة أن هناك مستحقًا عليه، فلذلك لا يُوصَف به فيما لم يزل. وأما قولنا إن العبادة تحقّ له يُراد بذلك أنه في ذاته ممَّن يصحّ أن يُنعِم الإنعام الذي به يستحق العبادة فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والإنعام عليها النعمة العظيمة التي معها تصحّ العبادة، فلذلك قلنا إنه فيما لم يزل ممَّن تحقّ له العبادة من حيث كان قادرًا لنفسه فيما لم يزل، ولذلك خصصناه بأنه إلٰه دون غيره من حيث اختصّ بكونه قادرًا على القدْر الذي يَستحقّ به العبادة دون سائر القادرين.

وإنما لا نقول إنه إلٰه للأعراض مقيّدًا من حيث استحال أن يُنعم عليها بما به يستحق العبادة، وقلنا إنه إلٰه للحيوان لما صحَّ ذلك فيها؛ ولذلك يصحّ أن يقال إنه إلٰه للأجسام والجمادات، لأنه قادر على أن يُنعم عليها من النِّعَم ما به يستحق العبادات ويجب على ما قدّمناه في الأعراض أن لا يقال إنه إلٰه للجوهر الواحد، لأنه لا يصحّ أن يحييه ويُنعِم عليه بما ذكرناه من النِّعَم، فالجوهر المنفرد في حكم أجناس الأعراض في استحالة ذلك فيه.

[يصحّ برأي أبي علي الجبائي أن يقال: لا إلٰه إلّا الله، ولا يقال: لا معبود إلّا الله]

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنه يصحّ أن يقال: لا إلٰه إلّا الله، ولا يقال: لا معبود إلا الله؛ لأن لفظة معبود مشتقة من فِعل العبادة به وقد فُعِل ذلك بغيره كما فُعل به، ولذلك لا يقال إنه، جلَّ وعزَّ، معبود فيما لم يزل، لما لم تقع عبادته من أحد. وبيَّن أن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: الآية ٩٨] يقتضي إثبات غيره معبودًا، وقوله عزَّ وجلَّ:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: الآية ٢٢] يقتضي أنه المختصّ بهذه الفة. ولهذا قال جماعة المسلمين: لا إلٰه إلّا الله؛ ولم يقولوا: لا معبود إلا الله. وقد يقال: لا معبود إلا الله، ويُراد بذلك لا معبود يستحق العبادة وتليق به إلا الله، فمَن أطلق ذلك ولم يكن هذا مراده فقد أخطأ. كما أنه إذا قال: لا موجود إلا الله فقط، غلط من حيث علم مشاركة غيره في الوجود. وذكر رحمه الله أنه لو كان مأخوذًا من الولهان لكان كل مَن وُلِه إليه يجب أن يُسمَّى بذلك، وهذا مفقود، فعُلِم أنه مفيد لما ذكرناه. فهذا وُصف، جلَّ وعزَّ، بأنه إلٰه فيما لم يزل، كما وُصف بأنه قادر.

[أبو علي الجبائي وأبو هاشم وكلمة «الله»]

فأما قولنا الله فمعناه ما ذكرناه في قولنا إلٰه، لكن الصيغة غُيِّرت، وإن كانت الفائدة واحدة، فحُذِفت الهمزة استثقالًا، وعوَّضوا الألف واللام منها، واللام الأولى ساكنة، فأُدغِمَت في الثانية، فصار الله. وقال شيخنا أبو علي: إن الهمزة خُفِّفت، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى، فوجب أن يقال إنه الله.

قال شيخنا أبو هاشم: إن أهل العربية يقولون إن تسمية الله جارية مجرى أسماء الأعلام، ومرادهم بذلك أن استعمالهم له يجري مجرى استعمالهم لأسماء الأعلام دون الصفات، وإن كان يتضمن معنى وَصْفِه بأنه إلٰه، فلذلك قيل فيه سبحانه إنه يسمى بذلك فيما لم يزل ولا يزال كما قيل ذلك في إلٰه.

[وصفه تعالى بأنه عزيز]

فأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه عزيز فمعناه أنه ممَّن لا تلحقه ذلّة ولا اعتصام، وتحقيقه يؤول إلى أنه قادر لا يجوز أن تلحقه ذلّة، ولذلك وصفناه فيما لم يزل بذلك. وليس لأحد أن يقول إن ذلك لا يستعمل فيه، لأن أصله مأخوذ من وصفهم للأرض الصلبة بذلك ووصفهم للصلابة بأنها عزاز. وإنما قيل في المانع الجانب ذلك لما أشبه الصلب في تعذّر منعه من المراد؛ وذلك لأن هذه اللفظة لا تطّرد في كل شيء صاحب صلب ملتزق يمتنع تفريقه ويصعب، وتطّرد فيمن لا تلحقه الذلّة، فيجب أن تكون حقيقة فيه. وإنما

وصفوا الأرض الصلبة بذلك تشبيهًا بالقادر من حيث صعُب لصلابتها التصرفُ فيها كما يصعب ويتعذَّر منع القوى.

[وصفه تعالى بأنه كريم]

فأما وصفه له تعالى بأنه كريم فقد يقال على وجهين أحدهما بمعنى عزيز، وهو المراد بقولهم إن فلانًا يكرم عليّ، وإن فلانًا كريم قومه، فعلى هذا الوجه يُوصَف تعالى بأنه كريم فيما لم يزل، ويُفاد به ما ذكرناه في معنى عزيز. وقد يقال لمَن فعل الكرم بأنه كريم اشتاقًا من فعله الأفضال والجود، وذلك مما يجري عليه من صفات الفعل.

[وصفه تعالى بأنه جبار ومقالة أبي علي الجبائي]

فأما وصفه تعالى بأنه جبار فصحيح؛ ومعناه أنه عزيز لا تلحقه ذلّة ولا يجوز المنع عليه، لأنه من حيث كان كذلك لم يصحّ أن يُنال باهتضام. قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، هو مأخوذ من وصفهم النخلة بأنها جبّارة إذا فاتت اليد، لأنهم وصفوها بذلك من حيث لم يصحّ أن تُنال، ثم جَرَت على القديم تعالى فصارت كأنها حقيقة فيه دون كل شيء فات اليد؛ وهذا غير بعيد في الأسماء على ما قدّمناه. واستعمالهم هذه اللفظة في الواحد منّا على جهة الذمّ لا القدح ذلك فيما قدّمناه، لأن ذلك مجاز فيه من حيث تصرَّف فيما ليس له ومنَع جانبه فيما يجب أن لا يمتنع منه، وهذا كذمّهم الواحد منّا بأنه متكبِّر، وإن أجرى عليه على الحقيقة.

[وصفه تعالى بأنه مجيد]

فأما وصفنا له بأنه مجيد فصحيح ومعناه أنه كريم بمعنى عزيز، ولذلك قال جلَّ وعزَّ: ﴿قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ [البُرُوج: الآية ٢١]، ولذلك يوصف بأنه ماجد ومجيد فيما لم يزل.

[وصفه تعالى بأنه كبير، ومقالة أبي علي الجبائي]

وأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه كبير فصحيح. والمراد بذلك أنه سيد مالك للأشياء، لأن سيد القوم هو كبيرهم. قال شيخنا أبو علي: وقد يقال فيه

ذلك بمعنى أنه مقتدر على الأشياء وعالِم بها لا مثل له في ذلك ولا نظير، لأن مَن اختصَّ بذلك يقال فيه إنه كبير قومه.

وعلى هذا الوجه يوصف بأنه عظيم وبأنه جليل.

[وصفه تعالى بأنه متكبِّر ومتجبِّر]

وعلى هذا يقال فيه إنه متكبِّر ومتجبِّر؛ لأن معنى ذلك أنه كبير جبّار، كما أن الوصف له بأنه متقدِّم وقديم هو بمعنى واحد، وإن كان بعض هذه الألفاظ قد يكون أبلغ من بعض. فأما كبير الذي يفيد ضدّ ما يفيده قولنا صغير فإنه لا يستعمل إلا في الأجسام التي بالتأليف الحاصل فيها تكبُر وتصير كالشيء الواحد؛ وذلك يستحيل عليه تعالى.

[وصفه تعالى بأنه عليٌّ وعالٍ ومتعال ومقالة أبي علي الجبائي والمتكلمين]

فأما الوصف له بأنه عَلِيٌّ وعالٍ ومُتعال فقد قال شيخنا أبو علي إنه حقيقة فيه، ويراد بذلك أنه قاهر قادر على الأشياء كلها مقتدرٌ، لأن ذلك معناه في اللغة؛ ولذلك قال سبحانه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: الآية ٩١]، يعني بذلك لَغَلَب بعضهم بعضًا وقهره. وهو الذي أراده الشاعر بقوله:

فلما علوْنا واستويْنا عليهمُ تركناهمُ صَرْعى لنَسْر وكاسر[1]

يعني غلبناهم: وهذا هو المراد بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القَصَص: الآية ٤] يعني قهر أهلها. قال رحمه الله: وقد يُوصَف بذلك ويُراد به أنه مُنَزَّه، نحو قوله جلَّ وعزَّ: ﴿تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: الآية ٣] وقول المتكلِّمين: تعالى الله عن وصف الجاهلين، لأن المراد بذلك أنه يجلّ عن ذلك وأنه مُنَزَّه عنه.

فأما عالي بمعنى ارتفاع المكان فلا يستعمل فيه سبحانه، لأن كونه في الأماكن يستحيل، فكما لا يصحّ أن يستعمل ذلك في الأعراض فكذلك فيه، جلَّ وعزَّ.

(١) لم أعثر على هذا البيت بعد البحث.

[وصفه تعالى بأنه رفيع لا يستعمل فيه في الحقيقة]

وأما رفيع فقد قال: لا يستعمل فيه في الحقيقة، لأن أصله من الارتفاع في المكان؛ وإنما يقال في العظيم إنه رفيع على جهة المجاز تشبيهًا له بمَن ارتفع مكانه، فلذلك لم يُستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، على الحقيقة. قال؛ ولو ورد ذلك في صفاته لاستعملناه على جهة المجاز. وقوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ [غافر: الآية ١٥] فهو صفة لدرجاته دونه، فلا ينقض ذلك ما قدّمناه. قال رحمه الله: وكذلك قولنا شريف مأخوذ من الإشراف الذي هو ارتفاع المكان، وإنما أجرى في غيره على جهة المجاز.

فأما عَلِيٌّ فكما يكون بمعنى الارتفاع فقد يكون بمعنى القهر والتنزّه، فلذلك استعملناه فيه، جلَّ وعزَّ.

[وصفه تعالى بأنه مُستولي فيما لم يزل]

فأما الوصف له بأنه مُستولي فيما لم يزل فصحيح، لأنه قادر فيما لم يزل. ومعنى الاستيلاء هو القهر والاقتدار. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٩] معناه ثم دبّر وتصرّف فيما هو مسؤول عليه، فأدخل ثم فيه وأُريد به التدبير والتصرّف، لأنه تعالى لا يصير مُستَوليًا بعدما لم يكن كذلك. ولا يمتنع أن يقال في القهر والاستيلاء أنه مأخوذ من فعل الغلبة وظهور ذلك من القادر القوي. ولذلك لا يقال فيمن لم يظهر منه ذلك إنه قادر مستولي. وهو مأخوذ من القهر والاستيلاء، فلما كان المعدوم لا يُوصَف بأنه قهر واستيلاء، وجب أن لا يجري ذلك عليه، إلا إذا فعل ما يكون قهرًا.

[وصفه تعالى بأنه مستوٍ]

وأما الوصف له بأنه مستوي فمجاز، لأن استعمال ذلك بمعنى الاستيلاء مجاز. وحقيقته مأخوذ من الاستواء الذي هو اعتدال الأجزاء أو الانتصاب على وجه مخصوص. فلذلك لم يطلق على الله، سبحانه، الوصفُ بأنه مُستولٍ فيما لم يزل كما قيل فيه أنه مُستَوِلٍ وقادر.

[وصفه تعالى بأنه متين لا يصحّ]

وأما الوصف له بأنه متين فإنه لا يصحّ، لأن المتانة هي الصلابة، ولذلك يقال: حبل متين، إذا كان صلبًا، ولذلك يطّرد في الأشياء الصلبة. وإنما قيل في القادر منّا إنه متين لمّا امتنع قهره، كما امتنع قطع الحبل المتين، ولمّا كان لا يكون قادرًا إلا بحصول ضرب من المتانة في جسمه، وكلما صَلُبَت آلته كان الفعل منه آكد، وذلك يستحيل في الله تعالى. وقوله سبحانه: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: الآية ٥٨] مجاز، لأنّا لو حملناها على الحقيقة لوجب أن تكون قوّته متينة دونه، وذلك يستحيل لأمرين: أحدهما أنه قادر لا بقوة، والثاني أن القوة يستحيل ذلك فيها.

[وصفه تعالى بأنه شديد لا يصحّ]

فأما وصفه تعالى بأنه شديد فلا يصحّ، لأن الشدة هي الصلابة، ولذلك يقال في الأشياء الصلبة إنها شديدة، وأُجرِي ذلك على القادر تشبيهًا ومجازًا. وأما قوله: ﴿شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المائدة: الآية ٩٨] فالشِّدّة صفة للعقاب لا له، فلا يعترض ما قلناه. وأما قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فُصّلَت: الآية ١٥]، فالمراد به أنه أقوى منهم، لكن لفظة أشد، لما كانت تدخل في المبالغة، فيقال في أحد الأسودين إنه أشدّ سوادًا من الآخر، جاز أن يقول تعالى ذلك، فلو حملناه على ظاهره، لوجب أن يكون أشد قوة وأن تكون قوته هي الشديدة الزائدة على قوة غيره في الشدة، وذلك مجاز لا شبهة فيه. ولذلك قلنا: إن وصفه، جلّ وعزّ بذلك إن وُصِف به مجاز، وإن استعماله فيه جلّ وعزّ على الإطلاق لا يصحّ.

[وصفه تعالى بأنه مُستطيع ومقالة أبي علي الجبائي]

فأما وصفنا له سبحانه بأنه مُستطيع فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنه يُوصَف بذلك، ويُراد به أنه قادر، وإن هذه اللفظة صحيحة في الله تعالى. قال: ويجوز أن يقال إنه يمكنه أن يفعل كما يقال إنه يستطيع أن يفعل. وهذا بَيِّن، لأن قولنا مُستطيع وقادر في الشاهد يجريان مجرى واحدًا.

[وصفه تعالى بأنه مُطيق لا يصحّ]

وأما وصفنا له سبحانه بأنه مطيق فإنه لا يصحّ، لأن الطاقة معناها الجهد، ولذلك يقول القائل: أطقتُ ذلك جَهدي، ولذلك يقال: هذا مقدار طاقته، كما يقال: هذا قدر وسعه، ولذلك قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦]، وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى، فيجب أن لا يُوصَف به.

[قاعدة لأبي علي الجبائي في الصفات]

قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: وكل لفظة تستعمل في القادر منا في الشاهد سوى ما ذكرناه فيجب أن ننظر، فإن استعملت فيه بمعنى كونه قادرًا فقط أو قادرًا على أمور مخصوصة، فيجب أن تستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، إذا لم تُفِد نَفْي كونه قادرًا على سواه، ومتى أُفيد بها ما يختص به الواحد منّا، فيجب أن لا تستعمل فيه تعالى إلا على جهة المجاز؛ إذا ورد به القرآن، ولا يُطلق عليه إلا أن يحصل فيه تعارف شرعي فيستعمل ذلك فيه.

وأما وصفه، جلَّ وعزَّ، بأنه ذو قدرة وقوة فمجاز، لأنّا لا نثبت معنى له يكون قادرًا قويًا حتى يصحّ إضافته إليه. فالمراد بذلك، إذا استعملناه، أنه قادر على الأمور.

وكل ما ذكرناه من الأوصاف فيجب أن يجري عليه فيما لم يزل ولا يزال، لأن معانيها أجمع ترجع إلى معنى قادر وكل ما أفاد ما يفيده قولنا قادر وأنه لا يستعمل فيه مقيدًا بما قد خرج عن أن يكون مقدورًا بالوجود. فلذلك لا يقال فيه تعالى الآن إنه قادر على الدنيا، ويُراد به قادر على إيجادها، ولا يقال إنه قوي ومستطيع لأن حكم هذه الألفاظ وحكم قولنا قادر لا يختلف.

[ج ـ] الكلام في وصف الله تعالى بأنه عالِم وسائر ما شاكله من الصفات

[المراد من وصفه تعالى بأنه عالِم عند أبي هاشم الجبائي]

يُوصَف سبحانه بأنه عالم. والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتّى الأفعال المحكمة منه. ولذلك قلنا إن العالم منّا إنما يُوصَف بأنه عالم لصحة الفعل المحكَم منه إذا كان قادرًا عليه، لأنه قد يكون عالمًا ولا يكون قادرًا على ما علمه. وقد يعلم ما يستحيل أن يقدر عليه من فعل غيره ومن الماضي من أفعاله ونحو العلوم بالله تعالى ورسوله إلى ما شاكل ذلك. فلذلك قيَّدناه بأن قلنا إن العالم مَن لا يتعذَّر عليه الفعل المُحْكَم إذا كان قادرًا عليه؛ لأن جميع ما ذكرناه من المعلومات معلوم من حاله أنه لو كان العالم بها قادرًا عليها لصحّ وجودها من جهته مُحكمَةً؛ فكأنا أردنا بذلك أن العالم هو الذي يصحّ منه فِعل ما علمه إذا كان فعلهُ يصحّ منه، لأن صحة إيجاده مُحْكَمًا يتبع صحة إيجاده؛ فما لا يصحّ إيجاده منه يستحيل أن يقال يصحّ إيجاده منه محكَمًا. وإنما ذكرنا الأفعال المُحكَمة وصحتها منه في تحديد وصفنا للعالم بأنه عالم لننبّه بذلك على ما يختصّ به من الحال من حيث كان صحة الفعل المحكَم في حكم الموجَب عنه كما قلناه في تحديد وصفنا للقادر بأنه قادر. وذلك مما نتعاطاه في الحدود إذا لم نجد لفظة موضوعة في اللغة تكشف عن الغرض والمراد بما نقصد إلى تحديده، فنذكر الحكم الموجَب عنه. ولذلك نقول في حدّ الجوهر إنه القبيل الذي يتحيَّز في الوجود؛ فننبّه عند ذكر حدّه عليه بذكر حكمه الحاصل في الوجود. وكذلك قولنا في حدّ وصف الحيّ بأنه حيّ الذي لا يتعذَّر كونه عالمًا قادرًا، لأنّا لم نجد لفظة أكشف من قولنا حيّ موضوعة، لذلك نبّهنا بذِكر الأحكام التي تصحّ في الحيّ دون غيره على المعنى المراد بقولنا حيّ. وهذه طريقة نستعملها في الحدود كثيرًا. فليس لأحد

أن يعترض ذلك بأن يقول: إن صحة الأفعال المحكمة هو موجَبٌ عن كونه عالمًا ومقتضاه؛ فكيف يُحَدّ به؟ ولا لأحد أن يقول: كيف يُحدّ بذلك، وقد يعلم العالِم منّا ما لا يصحّ ظهوره بالفعل؟ لأنّا قد بيَّنّا أن المعلوم من حال كل ما علمه العالِم أنه لو صحَّ منه إيجاده لصحّ منه إيجاده محكَمًا. وذلك معلوم، سواء قدر عليه أم لم يقدر عليه؛ كما أن صحة الفعل منه لولا المنع معلوم، علم أن المنع يقع أولًا. فقد صحَّ ما ذكرناه في حدْ العالم، ووجب كونه تعالى عالمًا من حيث إنه مختص بما معه يصحّ منه الفعلُ المحكم.

ومتى ذكرنا حدّ العالم فلا بدَّ مما ذكرناه من الاحتراز، وإن كنّا متى ذكرنا ذلك فيه، جلَّ وعزَّ، لم يصحّ أن نقول: لو كان قادرًا، لأنه تعالى قد ثبت كونه قادرًا لا محالة، لكن الأولى أن يقال في حدّ العالم إنه الذي تصحّ أحكام ما علمه من جهته، لو كان مقدورًا له، فيدخل فيه القديم تعالى.

وأما من حدَّ العالم بأنه متبيّن فقد أبعد، لأن الإشكال فيهما على سواء، والحاجة إلى معرفة المراد بهما لا تختلف؛ ولذلك يُحدّ أحدهما الآخر. ولِمَ صار التبيّن بأن يُجعَل كل حدّ العالِم أولى من أن يُجعل المتبين أنه العالِم؟ وذلك يؤدي إلى تحديد كل واحد منهما بصاحبه، وهذا مُحال.

[إنه تعالى لا يوصف بأنه متبين عند أبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، إنه تعالى لا يُوصَف بأنه متبيِّن أصلًا، فكيف يجعل ذلك حدًّا لكونه عالمًا؟ ونحن نذكر ما قاله من بعد في التبيُّن.

[لا يصحّ حدّ العَالِم بأنه الذي تسكن نفسه إلى علمه]

فأما مَن حدَّ العالِم بأنه الذي تسكن نفسه إلى ما علمه وقطع أن معلومه على ما علمه فبعيد، لأن ذلك لا يصحّ فيه تعالى. ومن حق الحدّ أن يحيط بالمحدود فلا يخرج عنه ما هو منه، وسكون النفس والقطع لا تكاد تستعمل فيه. وكذلك لا يقال: إنه على ثقة مما علمه، فلا يصحّ أن يُجعل حدُ العالم أنه الواثق بما علمه.

[لا يصحّ حدّ العَالِم بأنه المثبت للشيء على ما هو به]

ولا يصحّ أن يقال: إن حدّ العالِم أنه المثبت للشيء على ما هو به لأن الإثبات هو الإيجاد أو الخبر عن الإيجاد، وقولنا عالم لا يفيد ذلك أصلًا. فقد صحّ أن الحدّ السليم في هذا الباب ما ذكرناه.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه عالِم فيما لم يزل ولا يزال]

ويُوصَف بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال، لأن ما يفيده قولنا عالم يصحّ عليه من غير توقيف، وفارَق حالُه حالَ الواصف له بأنه رائي، لأن ذلك يصحّ إذا أدرك المرئي.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه عالِم بجميع المعلومات]

ويُوصَف بأنه عالِم بجميع المعلومات على ما قدّمناه من قبل في باب الصفات والمعلومات، فكيف تصرّفت الحال فيها، لا تخرج من أن تكون معلومة له، ففارق حالُها حالَ المقدور الذي يخرج بالوجود من كونه مقدورًا؛ فلذلك صحَّ عند وجود مقدوره الامتناع من الوصف له بأنه قادر عليه ولم يصحّ ذلك في المعلوم.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه عارِف]

فأما الوصف له تعالى بأنه عارف بمعنى عالِم فصحيح، لأن معنى الصفتين في اللغة واحد، ولذلك يطّردان في الاستعمال على حدٍ واحد. فيجب أن يستحق، جلَّ وعزَّ، هذه الصفة فيما لم يزل وفيما لا يزال على الوجه الذي يُوصَف بأنه عالِم.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه داري بمعنى عالم ومقالة أبي علي الجبائي]

وأما الوصف له بأنه داري بمعنى عالِم فصحيح. وقد قال شيخنا أبو علي: إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثّر في استحقاقه له، لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع أو عُرف لقلة الاستعمال للاستغناء بغيرها

عنها ولشُهرة غيرها دونها لا يؤثِّر فيها. واستشهد بقول الشاعر:

اللَّهمَّ لا أدري وأنت الداري[١]

على أنه يوصف بذلك كما يوصف بقولنا عالم.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه بصير]

فأما الوصف له بأنه بصير بمعنى عالم فصحيح، لأن هذه اللفظة قد يُراد بها ذلك، وقد يُراد بها أنه على حال معها يصحّ أن يدرك المُبْصرَات. فمتى أُريد بها معنى عالم استعملت فيه فيما لم يزل، وعلى الوجه الآخر تستعمل فيه أيضًا فيما لم يزل. ولذلك يقال: فلان بصير بالنحو والفقه، يُعنى به أنه عالم بهما، لأن الفقه مما لا يصحّ أن يُدرَك بالبصر، فيُراد به الوجه الآخر.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه حكيم]

فأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه حكيم بمعنى عالِم فصحيح، لأن الحكمة هي العلم، والحكيم هو العالِم، ولذلك قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صۤ: الآية ٢٠]، وقال تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٩]، و﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: الآية ٢٥١]. وإنما وصف الكتاب بأنه حكمة من حيث كان طريقًا للعلم الذي هو الحكمة في الحقيقة. فعلى هذا الوجه يُوصَف تعالى بأنه حكيم فيما لم يزل ولا يزال. فأما إذا أُريد بالحكيم أنه فاعل الأفعال المُحكَمَة، فذلك من صفات الأفعال، فلا يستعمل فيه على هذا الوجه فيما لم يزل.

[وصفه تعالى بأنه واجد وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

وأما الوصف له بأنه واجِد بمعنى عالم فقد قال شيخنا أبو علي: إنه يستعمل ذلك فيه فيما لم يزل، ولذلك يقال إنه وجد صاحبه، ووجد الأمر على ما ظنه يُراد بذلك العلم. وأما الوصف له بأنه واجِد بمعنى مدرك فلا يُستعمل فيه فيما لم يزل.

---

(١) الرجز للعجاج في ديوانه، وروايته فيه: «يا ربّ» بدل «اللَّهمّ». وبعده: «كل امرىء منك على مقدار».

[وصفه تعالى بأنه رائي وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

وأما الوصف له بأنه رائي فقد قال شيخنا أبو علي: إنه يُستعمل ذلك على وجهين: بمعنى مدرِك للمرئيات، وذلك لا يستعمل فيه إلا عند إدراكه لها، فأما بمعنى عالم فيُستعمل فيه تعالى فيما لم يزل، لأن ذلك حقيقة فيه. وقال: إن الرؤية في اللغة قد تكون حقيقة في العلم والإدراك على حدٍّ واحد، وكذلك وصف الرائي بأنه رائي قد يكون حقيقة على هذين الوجهين.

[وصفه تعالى بأنه طبيب وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

فأما الوصف له بأنه طبيب بمعنى عالِم فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة في العلم، لأنه يقال: فلان طب بكذا، إذا كان عالمًا بهذا الأمر، وإن كان لغلبة الاستعمال فيمن اختصّ بهذا العلم المخصوص، واحترف به، لا يكاد يُستعمل فيه إلا مقيدًا.

[امتناع أبي علي الجبائي في وصفه تعالى بأنه مُوقِن ومُتَيَقِّن وتوضيح أبي هاشم مقالته]

فأما وصفه تعالى بأنه مُوقِن ومُتَيَقِّن فقد امتنع شيخنا أبو علي من استعمالهما فيه، جلَّ وعزَّ، لأن معنى اليقين هو استدراك العلم بعد شك، وذلك لا يصحّ فيه تعالى، ولذلك لا يقال: إن هذا الأمر قد تيقّنه إلا إذا علمه ولم يكن عالمًا به. وقد قال بعضهم: إنما قاله لأنه قد يقال في الإنسان إنه متيقن لنفسه ولكون السماء فوقه وإن لم يكن شاطًا في ذلك من قبل. وأجاب شيخنا أبو هاشم أن غرض الشيخ رحمه الله كان حصول علم مستدرَك بعد ما لم يكُن، ولم يكن غرضه إثبات شك قبله في الحقيقة، ولا شيء علمه الواحد منّا إلا وقد استدرك علمه، ولم يكن من قبل عالمًا به، فيجب أن يصحّ وصفه بذلك. وأما القديم تعالى فإنه عالِم لنفسه فيما لم يزل ولا يزال، فاستدراك العلم يستحيل عليه، فيجب أن لا يصحّ وصفه بذلك.

[امتناع أبي علي الجبائي من وصفه تعالى بأنه متحقّق]

فأما وصفه تعالى بأنه متحقّق فقد امتنع منه أيضًا لمثل ما قدّمناه، لأن التحقّق هو العلم بالشيء على سبيل الاستدراك له، فمَن لا يصحّ أن

يكون لكونه عالمًا، أو لم يكن كذلك من قبل، فيجب أن لا يصحّ وصفه بذلك.

[امتناع أبي علي الجبائي من وصفه تعالى بأنه مستبصر]

فأما وصفه تعالى بأنه مستبصر فقد امتنع منه، رحمه الله، أيضًا لأن ذلك يفيد علمه بالشيء بعد شك. والقول فيه كالقول فيما قدّمناه. قال رحمه الله: ولا يُوصَف بأنه يشعر بالأشياء، لأن ذلك يفيد أنه قد فطن لما لم يكن يعرفه من معاني الكلام وما يجري مجراه. ولا يوصف بالفِطنة، لأن ذلك يفيد استدراك معرفة الكلام. ولا يوصف بأنه فهم لمثل هذه العلّة. ولا يوصف بأنه فقيه، لأن الفقه هو فهم معنى الكلام وما يقوم مقامه، ولذلك يقال للفقيه إنه فقيه من حيث اختصّ بأن عَلِمَ مرادَ الله ومرادَ رسوله بالخطاب، وإن كان قد اشتهر ذلك فيمن اختصّ بهذا العلم ضربًا من الاختصاص. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فيجب أن لا يُوصَف به.

[امتناع أبي علي الجبائي من وصفه تعالى بأنه يحسّ بالأشياء]

ولا يوصف، جلَّ وعزَّ، بأنه يحسّ بالأشياء، لأن شيخنا أبا علي يقول: إن حقيقة ذلك تفيد أول العلم بالمدرَكات وما يجري مجراها، ولذلك يقال: أحسست بالحمّى، إذا علمه، وذلك يستحيل عليه تعالى، لأنه لا أول لكونه عالِمًا بما يعلمه، فيجب أن لا يوصف بذلك. وعند شيخنا أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك الشيء بحاسّةٍ أو يعلمه من هذا الطريق؛ وذلك يستحيل فيه تعالى، فيجب أن لا يُوصَف به على كِلا القولين.

[وصفه تعالى بأنه مُشاهِد للأشياء بمعنى عالِم فمجاز]

وأما وصفنا له بأنه مُشاهِد للأشياء بمعنى عالِم فمجاز، لأن العالِم بذلك وُصِف بهذه الصفة من حيث كان الظاهر أنه مع المُشاهدة لا بدَّ من أن يعلم ما يشاهده، فصار كالطريق إلى العلم فأجرى عليه ذلك.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه مُطَّلع]

وأما وصفنا له بأنه مُطَّلع فلا يصحّ على الحقيقة، لأن ذلك يفيد الرِّفعة في المكان والإشراف منه على غيره، وذلك لا يصحّ فيه، جلَّ وعزَّ. وإنما قيل

للعالِم بالشيء من ذلك من حيث كان الاطّلاع كالطريق للعلم، فأُجرِي عليه اسمه مجازًا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه حاذق]

ولا يُوصَف تعالى بأنه حاذق، لأن الحذق أصله في اللغة القطع، فيقال: سكّين على الحلق حاذق، بمعنى قاطع. وإنما قيل إن فلانًا حذق هذا الشيء بمعنى أنه قطع على العلم به وفرغ منه، وذلك يستحيل عليه تعالى.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه ذكي]

ولا يُوصَف بأنه ذكي، لأن الذكاء هو سرعة تلقّن الشيء لحدّة القلب، وذلك يستحيل عليه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه حافظ]

فأما الوصف له تعالى بأنه حافظ فلا يصحّ؛ لأن استعمال ذلك في العالِم منّا بما يصحّ فيه معه سرده وأداؤه من الكلام هو على معنى المجاز والتشبيه بالحفظ، الذي هو دفع الهلاك والتلف عن الشيء لمّا كان لما في داره حافظًا، وُصف بذلك لأنه يدفع الآفات عنه، ومن حيث حفظ الشعر وغيره أمكنه أداؤه وثَبَت له كثبوت المحفوظ في الدار، أُجرِي عليه اسمُه؛ وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى؛ لأنه يتعالى عن الحاجة إلى أمر يثبت به علمه بالأشياء؛ فلذلك لا يوصف بأنه حافظ، وإن عَلِم كل ما يحفظه الحافظ. فأما وصفنا له بأنه حافظ للشيء بمعنى صرف الآفات عنه فصحيح، وهو المراد بقوله: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [يُوسُف: الآية ١٢]، وهو الذي يريده المسلمون بقولهم في الدعاء: حفظك الله!.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه معتقد]

ولا يُوصَف تعالى بأنه معتقد؛ لأن ذلك إنما أُجْرِي على الواحد منّا من حيث يَعلم بعلم، فيعتقد بقلبه على الشيء تشبيهًا بعقد الحبل وغيره، إذا أحكم، وذلك يستحيل فيه، جلّ وعزّ، وإن وُصِف بأنه عالِم في الحقيقة وحصل له مثل حال المعتقد منّا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه عاقل ويعقِل]

فأما الوصف له بأنه عاقل ويعقل فلا يصحّ عليه في الحقيقة، وإن علِم كل ما يعلمه العقلاء لأمرين: أحدهما أن هذه اللفظة استعملت في العلم مجازًا، لأنها تفيد المنع في الحقيقة؛ ولذلك سُمِّي عقال الناقة عقالًا وعقلًا، ووجدنا العلم بقبح القبيح في الحكم كالمانع من الإقدام عليه، فوُصِف بذلك. وقد عُلِم أن العلم بالقبيح لو انفرد لم يكن له هذا الحكم دون أن تقارنه العلوم التي بها يكمل عقله، فجُعلت تلك العلوم بمنزلة الشيء الواحد في أنه يمنع من الإقدام على القبيح، فذلك سُمِّيت بأجمعها عقلًا دون أحدها. ووجه الشبه بينه وبين عقال الناقة أن هذه العلوم تمنع مما تدعو الدواعي إليه من القبائح التي تشتهيها وتنزع نفسه إليها، فحلّ محلَّ العِقال المانع لها من التصرّف الذي تشتهيه وترومه. وليس لأحد أن يقول: فيجب أن تسمّوا كل علم حصل للإنسان عقلًا، إذا كان عِلمًا بالقبيح، وإن كان مُكتَسَبًا، وذلك أن المجاز لا يجب اطّراده، فلا يمتنع أن يختص بعض العلوم دون بعض، ثم يتعارف استعماله فيه فيصير كأنه حقيقة له. وليس له أن يقول: هلّا خصصتم بهذه التسمية العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم التي بها يكمل العقل؟ لما قدّمناه من أن جملة تلك العلوم بمنزلة العلم الواحد لمّا كان وجود بعضه دون بعض غير مقيّد به في الحكم المتعلق به ولأن وجود كثير منه يستحيل إلا مع وجود سائره. والوجه الثاني أن بهذه العلوم التي سمّيناها عقلًا تثبت سائر العلوم، لأن مَن ليس بعاقل لا يجوز أن يحفظ ويعلم المعلومات التابعة لكمال العقل. فمن حيث ثبت ذلك به حلّ محلّ عقال الناقة الذي تثبّت الناقة به. ولأجل هذه الجملة نصحِّح ما قلناه من أنه تعالى لا يجوز أن يُوصَف بأنه عاقل، وإن كان عالمًا بما يعلمه العقلاء وبسائر المعلومات.

[شُبهة على عدم وصفه تعالى بأنه عاقل ويعقِل]

فإن قيل: أفتقولون إنه تعالى ليس بعاقل، أو لا يعقل، إذا لم تصفوه بأنه عاقل؟ قيل له: لا! وذلك أن في إطلاق ذلك إبهام، لأن في الأظهر لا يُستعمل ذلك إلا فيمن لا يعلم كالمجانين والصبيان، وقد ثبت كونه سبحانه عالمًا بكل شيء، ولا يجوز أن يجري عليه ما يُوهِم إطلاقُه كونَه غير عالم. وبمثل هذه

العلّة قال شيوخنا: إنه لا يقال فيه، جلّ وعزّ، لا علم له بالأشياء لما فيه من إيهام نفي كونه عالمًا، من حيث تُعُورِف استعمال هذه اللفظة في هذا الوجه؛ وإنما يقال إنه تعالى عالِم بالأشياء ولا يحتاج في كونه عالمًا إلى علم يعلم به يكون ثابتًا له. وعلى هذا الوجه لا يقال فيه تعالى إنه غير متبيِّن إلى ما شاكله، لما فيه من إيهام كونه غير عالِم. فما كان بهذه الصفة فيجب أن لا يستعمل فيه نفيًا ولا إثباتًا. وما لم يحصل فيه هذا الضرب من الإيهام جاز استعماله فيه نفيًا، وإن لم يُستعمل فيه إثباتًا.

فأما قوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجنّ: الآية ٢٨] فمجاز، لأن الإحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوي على الشيء، وذلك من صفة الأجسام. وإنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات، فتشبّه من حيث عَلِمَها أجمع، بالمحيط بالشيء، لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله. وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقَرَة: الآية ٢٥٥] لأن المراد به أنهم لا يعلمون معلوماته التي يختصّ بمعرفتها.

[وصفه تعالى بأنه يحصي يستعمل في العلم على سبيل المجاز]

وأما الوصف له بأنه يحصي فهو مأخوذ في الحقيقة من فِعل العدد والإحصاء دون العلم، ويستعمل في العلم على سبيل المجاز. وأما قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفال: الآية ٧٥]، وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًۢا﴾ [الجنّ: الآية ٢٨] فلا يجوز أن يُراد به أن معلوماته متناهية وإن كان ظاهره يُوهِم ذلك، لأن الدلالة قد دلّت على أنه قادر لذاته وأنه لا يتناهى إلى حدٍّ ووقت إلا ويجوز أن يفعل أضعاف ما فعله. فيجب أن يكون المراد بذلك الإبانة عن أنه لا معلوم إلا ويجب كونه عالمًا به، لأن ما لا يتناهى لا يصحّ إحصاؤه في الحقيقة. وكذلك لا يجوز أن يكون له كلٌّ؛ لأن الكلّ والبعض والإحصاء لا تجوز إلا على محصور متناهي.

وأما قوله إنه، عزَّ وجلَّ، بكل مكان بمعنى أنه عالِم بالأماكن فمجاز. وكذلك القول بأنه معَنا، إلى ما شاكله. ولا يُستعمل ذلك أجمع إلا على الوجه الذي ورد السمع به؛ وأما على سبيل المخاطبة فلا يُستعمل لما دللنا عليه من قبل.

[د ـ] الكلام فيما يفيد كونه حيًا من الأسماء والصفات

قد بيّنًا أن وصف الحيّ بأنه حيٌّ يفيد أنه مختصٌّ بحال معها يصحّ أن يقدر ويعلم ويدرك؛ وبيّنًا أن وصفه بذلك لا يفيد أن له حياة، وأن حَدَّ الحيّ بأنه ممَّن يصحّ أن يعجز ويجهل لا يصحّ. وبيّنًا القول في ذلك مشروحًا، فلا طائل في إعادته. فيجب أن يُوصَف تعالى بأنه حيّ، من حيث حصل بالصفة التي لأجلها وُصِف الواحدُ منّا بذلك. وقد بيّنًا أن الغرض بقولنا إنه يصحّ أن يقدر ويعلم أن ذلك غير مستحيل فيه. فليس لأحد أن يقول إنه تعالى يجب كونه قادرًا، فلا يصحّ أن يقال فيه إنه يصحّ أن يعلم ويقدر. فإذا بطل ذلك صحَّ دخوله في الحدّ الذي ذكرناه؛ وبذلك يحدّ شيوخنا. وربما قالوا في حدّ الحيّ إنه الذي لا يتعذّر كونه قادرًا عالِمًا من حيث كان غرضهم بذكر العجز ما ذكرناه.

[توضيح وصفه تعالى بأنه حيٌّ]

فأما مَن قال إن القديم، جلَّ وعزَّ، إنما يُوصَف بأنه حيٌّ لنفي الموت عنه، وإن هذا هو المراد. وكذلك الوصف له بأنه عالِم يُراد به نفيُ الجهل عنه فبعيد، لأن الموت قد يُنفَى عمّا ليس بحيٍّ، فيقال في الجماد: ليس بميت، ولا يُوجِب ذلك كونه حيًا، ولأن صفة الحيّ معقولة بالدليل الذي قدّمنا ذِكره، فكيف يرجع به إلى نفي أمر آخر؟ وكيف يقال ذلك، والميت ليس له، بكونه ميتًا، حال، وإنما يرجع بذلك إلى وجود الموت فيه من جهة العقل؟ فكيف ولا دليل في العقل عليه، لأنه لا حال يقال فيها إن الحيّ مات، إلا ويجوز أن يكون انتفاء حياته لأجل فَقْد بعض ما يحتاج إليه في كونه حيًّا؟ ولِمَ صار بأن يقال إن المُستَفاد بقولنا حيٌّ نفي الموت عنه بأولى من أن يقال إن المُستَفاد بقولنا إنه ميت نفي الحياة عنه؟ وهذا يُوجِب الرجوع بكل واحد منهما إلى

صاحبه. وذلك يستحيل في الحدود كما يستحيل في العلل، وإن كان أحد الأمرين كلامًا في الأسماء والآخر كلامًا في المعاني. وكل ما ذكرناه في ذلك فهو مُسْقِطٌ لقول مَن قال: إن حدّ العالِم نفْيُ الجهل عنه، وحدّ القادر نفْيُ العجز عنه، فلا وجه لإعادته. وكيف يقال ذلك في كونه عالمًا، مع أن الواحد منّا يجد نفسه معتقدًا للشيء على ما هو به ويفصل بين حاله في ذلك وبين حاله في كونه معتقدًا له على ما ليس به؟ وليس ذلك مما نقوله من أن المراد بوصفنا للشيء بأنه معدوم أنه ليس بموجود بسبيل، لأن ذلك إنما صحَّ من حيث لم يُعقل له بكونه معدومًا حالٌ وعُقِلَ حالُ الموجود، فعُلم أن الغرض بذلك نفي كونه موجودًا، وليس كذلك حكم ما قدّمناه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن القول في أنه غني لا يلزم على ذلك، وإن كنّا نرجع به إلى نفي الحاجة؛ وكذلك القول في وصفنا للجوهر بأنه خفيف.

[توضيح وصفه تعالى بأنه عزيز]

وأما وصفنا له بأنه عزيز، فقد بيَّنَّا أنه يرجع إلى كونه قادرًا، لا إلى كونه حيًّا، وإن استحال ذلك إلا على مَن هو حيٌّ، فلا مدخل له في هذا الباب.

وليس وصفنا للحيّ منّا بأنه حسّاس درّاك يُراد به كونه حيًّا، وإنما يُراد بذلك أن هذا المعنى يصحّ فيه، وإن كان الوصف للحيّ منّا بأنه درّاك من ألفاظ بعض المتكلّمين دون أهل اللغة، وإن قُصِد بذلك أنه الذي يصحّ أن يُدرك فتحديده به صحيح، وإن قُصِد به ما يقتضيه ظاهره فقد بيَّنَّا أنه عزَّ وجلَّ، لا يجوز أن يُوصَف بأنه حسّاس وأنه يحسّ، فالاعتماد عليه في كونه حدًّا للحيّ لا يصحّ.

[هـ ـ] الكلام في وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكله من الأسماء والأوصاف

[وصفه تعالى بأنه موجود]

يُوصَف تعالى بأنه موجود، لأن المراد بذلك أنه يختصّ بحال تصحّ عليه معه الأحكام التي تختصّ الموجود من صحة رؤيته أو تعلّقه بغيره أو حلوله أو كونه محلّا إلى ما شاكله. وقد بيّنّا أنه، جلّ وعزَّ، تصحّ له هذه الأحكام؛ لأنه يصحّ أن يتعلق بغيره في كونه قادرًا وعالِمًا ويصحّ أن يُدرَك إذا وُجد المدرِك، فيجب كونه موجودًا وأن يجري عليه هذا الوصف على الحقيقة. وقد بيّنّا أنه لا معتبر في إجراء الأوصاف عليه تعالى بالسمع؛ فليس لأحد أن يقول: إنه لا يُوصَف بذلك، من حيث لم يَردْ في الكتاب ذِكره.

[وصفه تعالى بأنه كائن]

ويُوصَف تعالى بأنه كائن ويُراد به أنه موجود، لأن كل موجود يستحق أن يُوصَف بذلك. فأما الوصف له بأنه كائن على الوجه الذي يُوصَف الجوهر بذلك، من حيث اختصّ بأنه كائن في مُحاذاة دون أخرى فلا يصحّ، لأنه يتعالى عن جواز هذه الصفة عليه، لما دللنا عليه من قبل، فيجب أن لا يُوصَف بذلك. ومتى أوهم إطلاقُ هذه الصفة هذ الوجه لم يُطلق ذلك عليه ويجب تقييده، ومتى لم يوهم ذلك جاز أن يوصَف بذلك ويُراد به أنه موجود.

[وصفه تعالى بأنه ثابت]

ويُوصَف تعالى بأنه ثابت ويُراد به أنه موجود، لأن هذه اللفظة تجري على الموجود في الحقيقة. واستعمالهم في الشيء بأنه ثابت، إذا كان لازمًا

لمكانه مستقرًا فيه ولمَن تثبت عزيمته على الشيء ولا يكثر منه اختلاف الآراء والبدوات مجاز. فليس لأحد أن يقدح بذلك فيما ذكرناه.

[وصفه تعالى بأنه قديم وتأويل أبي علي الجبائي له وموافقة أبي هاشم]

ويُوصَف بأنه تعالى قديم. وقد اختلف قول شيخنا أبي علي في حقيقة هذه اللفظة، فقال في بعض كتبه: إنه يُراد به أنه لا أول لوجوده وأن الذي يُخَصّ بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات. وإن استعمال هذه اللفظة في العرجون وفي قولهم: هذا بناء قديم، ومِلْك فلان للدار مِلْكٌ قديم، إلى ما شاكله توسّع ومجاز. قال: لأن كون الشيء الواحد مُحْدَثًا قديمًا يتناقض؛ فما ثبت له الحدوث مستحيل كونه قديمًا، ولذلك قال الناس: لا قديم إلا الله، كما قالوا: لا إلٰه إلّا الله. ولو كان قولنا قديم موضوعًا لما تقادم عهده في الوجود لوجب أن يستعمل ذلك في كل شيء تقادم عهده في الوجود وإن لم يتقدم إلا بزمان يسير. ولو كان قولنا قديم يجري على جهة المبالغة لوجب أن تقع فيه المبالغة على الوجه الذي يقع في قولنا عليم وقدير ورحمٰن، لأن المبالغة على ضربين في هذه الصفات: أحدهما يفيد الإكثار من الفعل، والثاني يفيد كثرة المتعلقات من المعلومات والمقدورات. ومعنى التكثير في الوجود الذي يفيده قولنا قديم لا يصحّ، فكيف يقال إنه موضوع للمبالغة؟ فيجب أن يفيد وجوده فيما لم يزل. ولذلك قال المتكلّمون: إن الأجسام ليست بقديمة، وأفادوا بذلك مثل ما أفادوه بقولهم إنها محدثة. ومتى حُكِي عن الدهرية(١) أنهم يقولون بقِدَم الأجسام فالمراد بذلك أنهم يعتقدون أنه لا أول لها. فكل ذلك يبيِّن حقيقة ما قلناه. وقال رحمه الله، في «الأسماء والصفات» وغيره من كتبه: إن المُستَفاد بقولنا قديم أنه متقادم في الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له في كونه موجودًا، لأن الموجودات على ضربين: أحدهما متقارب الوجود، والآخر متراخي الوجود، فجعل قولنا قديم مفيدًا لكونه متراخيًا في

---

(١) وهم جماعة من الفلاسفة الماديين الذين يعتقدون بسرمدية الدهر وأبديته. والدهرية تنكر المعقولات، ولا تعترف إلا بالمحسوسات. والدهرية تنكر خلق العالم والعناية الإلـٰهية. (دائرة المعارف الإسلامية ٩/٣٢٦ ـ ٣٤٠؛ تعريفات الجرجاني؛ الدّرّة السَّنِيَّة لعلاء الدين البغدادي).

الوجود ضربًا من التراخي، وجعل مبالغة في هذه الصفة. وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو هاشم، وإن كان ربما جرى في تضاعيف كلامه على القول الأول. واستدلًا، رحمهما الله، على ذلك بأن ما ثبت الاستعمال فيه في اللغة واطّرد فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز، بل الواجب أن يحكم أنه حقيقة فيه ولولا ذلك لم يكن لنا سبيل إلى معرفة شيء من الحقائق. فإذا صحَّ ذلك ووجدناهم يقولون: هذا بناء قديم، ومِلك فلان لهذه الدار مِلْك قديم، وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: الآية ٣٩]، ومتى قيل فيه إنه يفيد المبالغة له بالوصف بالتقدم في الوجود اطّرد في كل ما هذه حاله، فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز. ويجب أن يقال في كل ما يَستحق به هذه المبالغة إنه قديم وإن كان فيه ما يَستحق أن يُبالَغ له بأنه لا أول لوجوده، وفيه ما لا يصحّ ذلك فيه، وكلاهما يُوجِب هذه الصفة.

ولا يمتنع على هذا القول أن يكون الشيء محدثًا قديمًا في الحقيقة، لأنه إذا كان متقدّم الوجود لم يمتنع لتقدّمه أن يوصف بأنه قديم، ومن حيث وُجِد عن أول، أن يُوصَف بأنه محدَث. وإنما يحكم بتضادّ الصفتين إذا تضادّ معناهما على الموصوف، فإذا لم يتضادّ ذلك، فالحكم بتناقضهما لا يصحّ. وإنما يمتنع وصف الشيء بأنه حادث قديم، لأن قولنا حادث يفيد تجدّد حدوثه أو تقارب وجوده، وقولنا قديم يفيد تقادم وجوده، فيتناقض معناهما على الموصوف، ولذلك لا يقال قديم حديث. وليس يمتنع أن تجري في صفة الوجود مبالغة وإن كان الصفة واحدة من حيث كانت بمنزلة الصفات الكثيرة، وذلك لأن وجود الموجود في كل وقت بمنزلة كونه عالمًا بمعلوم واحد، من حيث صحّ أن يوجد في وقت ويُعدم في آخر، كما يصحّ أن يُعلم أحد المعلومين دون الآخر. فإذا تقادم وجوده صار في كونه موجودًا بمنزلة الصفات الكثيرة فبُولِغ له الوصفُ بالوجود فقيل إنه قديم، ليفرّق بينه وبين ما يوجد في أوقات يسيرة، وجرت مجرى قولنا عليم وقدير ورحمٰن ورحيم في صحة المبالغة فيه. وقول المسلمين: «لا قديم إلا الله» إنما يصحّ متى أُريد به لا موجود لم يزل إلا الله، وأما متى أُريد به ما ذكرناه لم يصحّ كما لا يصحّ أن يقال: لا موجود إلا الله، أو لا معبود إلا الله. وهذا هو الغرض بقولهم: إن الأجسام ليست بقد.

ولا يمتنع أن تكون اللفظة تفيد ما قلناه بالتعارف عندهم، فيطلقونه ويريدون به ما قلناه، ولا يمنع ذلك من كونها حقيقة فيما قدّمنا ذكره. فقد صحّ أن الأقوى من القولين الثاني، وأن الذي تشهد اللغة بصحته، وإن كان لا يبعد عندي أن يقال إنه من جهة اللغة، حقيقةُ ما ذكرناه. وقد صار بتعارف المتكلمين مخصوصًا في الله تعالى دون غيره، واشتهر استعماله فيه، فصار المنقول من هذا الوجه.

[لا يصحّ وصفه بأنه عتيق وتأويل أبي علي الجبائي وأبي هاشم لها]

وأما وصفه بأنه عتيق فلا يصحّ، لأن العتق يفيد، عن شيخنا أبي عليّ، ما حدث من جنسه أمثالُه في القابل، ولذلك يقال: تمر عتيق، إذا طرأ عليه الحديث، وقبل طروئه لا يُستعمل ذلك فيه، وإن لم تختلف صفته في نفسه، ولذلك لا يقال في السماء إنها عتيقة لمّا لم يحدث من جنسها مثلها؛ ولذلك يقال: عتقت الشيء إذا أبقيته حتى حدث من جنسه غيره. وهذا الوجه يستحيل فيه تعالى، فلذلك لا يجوز أن يوصف بهذه الصفة.

وقال شيخنا أبو هاشم في معنى عتيق: إنه الذي أثّر الزمان فيه ضربًا من التأثير، ولذلك يقال: بناء عتيق، إذا أثّر الزمان فيه، وتمر عتيق وحنطة عتيقة. ولمّا لم يؤثِّر الزمان في السماء، لم يُقل إنها عتيقة، وإنما يقال: أعتق المتاع بمعنى أبقيته حتى يؤثِّر الزمان فيه. وإنما قيل في التمر عتيق، لأن الزمان قد أثّر فيه، لكن تأثيره يتبيّن عند طروء الحديث عليه، فلذلك يستعمل فيه في الأغلب عند ذلك. وأما وصف الدنانير بأنها عتيقة، فلأن الزمان يؤثِّر فيها، وإن قلّ تأثيره، فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما ذكرناه. ومما يبيِّن أن هذا الوجه أولى من الأول أنهم يقولون في البناء إنه عتيق، وإن لم يحدث مثله، وقد تحدث أمثاله حالًا بعد حال، ولا يقال فيه إنه عتيق. وقد يقال في الدنانير إنها عتيقة متى تغيّرت عن صفة الحديث، وإن لم يحدث مثلها. فيجب أن لا يوصَف، جلّ وعزّ، لأن الزمان يستحيل أن يؤثِّر فيه. وليس لأحد أن يقول: إذا لم يُوصَف بذلك ووُصف بأنه قديم، فذلك يدلّ على أن الأسماء تتبع السمع، لأنّا قد بيّنّا الفرق بين حقيقتيهما، فلا وجه لهذا القول.

فأما وصف الجسم بأنه عادي فإنما يُفاد به الإضافة إلى عاد، وإنما لم يجرِ ذلك على القديم تعالى من حيث تقدّم عهد عاد، فصارت الإضافة إليه تفيد في المعنى ذلك، لا أن لفظه يفيده.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه باقٍ وتأويل أبي علي الجبائي]

ويوصف، جلَّ وعزَّ، بأنه باقٍ؛ ويراد به أنه موجود وأن وجوده غير متجدِّد؛ لأن هذه اللفظة تفيد هذا المعنى؛ وإنما وضعوها للتفرقة بين الموجود الذي يتجدد وجوده وبين الموجود الذي لا يتجدد وجوده؛ لأنهم استطالوا أن يقولوا إنه موجود وإن وجوده لم يتجدد الآن، بل كان موجودًا من قبل، فأقاموا مقامه قولنا باقٍ. يدل على ذلك اطّراد هذه اللفظة في كل موجود استمرّ به الوجود في الشاهد. ومتى ثبت اطّرادها فيه لم يصحّ أن يقال إنه مجاز في بعضه، ولذلك يقول القائل: أبقِ هذا الشيء، إذا توصل إلى دوام كونه عنده. ولذلك يقال إن الشيء يستحيل كونه فانيًا باقيًا. فإذا كان المستفادُ بقولنا فانٍ عدمَه بعد الوجود، فيجب أن يراد بقولنا باقٍ استمرار وجوده.

وقد بيَّنَّا من قبل أن الباقي ليس له بكونه باقيًا صفة زائدة على وجوده، وأن المُستَفاد به ما ذكرناه؛ فليس لأحد أن يقول: إن هذه الصفة تفيد حالًا زائدة، وإنها لا تفيد ما ذكرناه. فإذا ثبت ذلك وثبت أن وصفنا للباقي بأنه باقٍ ليس بمشتق من بقاء يحلّه، فيجب أن يوصف، جلَّ وعزَّ، بأنه باقٍ حيث ثبت أنه موجود وأن وجوده في كل حال غير متجدد، بل ذلك يستحيل فيه.

فأما ما يقوله شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أن الباقي في الحقيقة هو الله تعالى، وأن هذه الصفة تفيد أنه موجود بغير حدوث، وأن كل موجود بالحدوث لا يوصف بذلك، وإن استمر به الوجود، إلا على جهة المجاز، وأن قول الناس: لا باقي إلا الله، يدل على ذلك، فلا يصحّ لما قدّمناه.

ولأن هذه الأسماء تؤخذ من الشاهد ثم تجري على الغائب، وقد علمنا أنهم قد أجروا هذه اللفظة على الأجسام، فليس يخلو من أن يكون وصفوها بأنها باقية لاعتقادهم أنها موجودة بغير حدوث أو لعلمهم بذلك من حالها. وقد ثبت فساد كِلا القسمين، لأنه لا يجوز أن نعلم أنه قديم وهو في الحقيقة

محدَث، ولا يجوز أن يكونوا معتقدين لذلك، لعلمنا أن فيهم مَن اعتقد حدوثها في الحقيقة وأجرى مع ذلك هذه اللفظة فيها. فيجب أن يكونوا إنما سمّوها بذلك وأفادوا بذلك ما قدمناه، وذلك يُوجِب كونه حقيقة في الغائب والشاهد على سواء. وقولنا في الشاهد معلم ومقدر لا يعترض ما قلناه لأنهم أجروه فيمن اعتقدوا فيه أنه يمكن ويفعل العلم في غيره، وإن غلطوا في الاعتقاد.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه سابق ومتقدّم وأقدم ومتقادم واختلاف أبي علي وأبي هاشم في ذلك]

ويوصف تعالى بأنه سابق ومتقدّم وأقدم ومتقادم، ويراد بذلك أنه موجود قبل كل موجود، وإن لم يكن لوجوده أوّل، لأن ما لوجوده أول، إذا تقدم في الوجود ما لوجوده أوّل وُصف بذلك، فما لا أوّلَ لوجوده بهذه الصفة أحق. ولذلك يقال في أحد الشيئين إنه أسبق من الآخر وأقدم منه إذا كان وجوده قبل وجوده، ولذلك نقول: إن الاستطاعة سابقة للفعل على هذا الوجه.

واختلف الشيخان[١] في استعمال ذلك في القديم، جلَّ وعزَّ، فيما لم يزل. فقال شيخنا أبو علي: يوصف بذلك فيما لم يزل، ويُراد به أنه سابق لما سيوجد وأقدم منه ومتقدّم له. وقال: إن استعماله هذه الألفاظ لا يقتضي وجود غيره في الحال. ومتى علم أنه سيوجد صحّ استعمال ذلك فيه؛ ولذلك يقال إن الاستعمال وإن وجدت في وقت واحد.

وقال شيخنا أبو هاشم: إن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي مشاركة غيره له في الوجود، وإنه أقدم منه وأسبق، ولذلك لا يقال إن الصحابة أقدم في العلم من البهائم، لما لم تكن عالمة، وقيل ذلك في التابعين، وإنما يقال على غير هذ الوجه مجازًا. فيجب أن لا تَستعمل في الله سبحانه هذه الأسماء فيما لم يزل، وإن أُجريت عليه بعد وجود غيره.

(١) المقصود بالشيخين: أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه أوّلُ]

وأما الوصف له تعالى بأنه أوّل فصحيح، وقد ورد الكتاب به في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: الآية ٣]، والمراد بذلك أنه الموجود قبل كلّ موجود. فأما استعمال ذلك فيه سبحانه قبل وجود غيره فالكلام يجري فيه على الوجه الذي قدّمناه من الخلاف، فلا وجه لإعادته.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه دائم وتأويل أبي علي الجبائي له]

فأما الوصف له، جلّ وعزّ، بأنه دائم فصحيح، والمراد بذلك، عند شيخنا أبي علي؛ أنه لا يفنى. وقد يقال إنه دائم، ويُراد به لا آخر لوجوده. فعلى الوجه الأول يقال: لا يزال دائمًا لا يفنى على جهة الاستقبال، ولا يقال: لم يزل دائمًا. وعلى الوجه الثاني يقال: إنه لم يزل دائمًا ولا يزال دائمًا، ويعني بذلك أنه لا أول لوجوده ولا آخر لوجوده، وإنما فصل، رحمه الله بين الأمرين لأن معنى الفناء فيما مضى يستحيل ولا يعقل، وفي المستقبل يصحّ، ولذلك أحلنا القول في الموجود والماضي وأجزناه في المستقبل. فأما قولنا دائم أن وجوده غير متجدِّد حالًا بعد حال فصحيح، ويُستعمل ذلك فيه، جلّ وعزّ، على الحقيقة.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه قديم وقيّوم]

ويُوصَف تعالى بأنه قديم وقيوم، ويُراد بذلك أنه دائم، وإن كان قولنا قيّوم أبلغ في هذا الباب. ولذلك يقال: إن زيدًا قائم بهذا الأمر وقيِّم به إذا دام على فعله. فأما الوصف له بأنه قائم من الانتصاب فلا يصحّ، لأن ذلك إنما يجري على الأجسام دون غيرها.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه قائم بنفسه وإن كان لا يستعمل ذلك فيه على الإطلاق]

فأما الوصف له بأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج إلى مكان ومحل فصحيح ذلك أيضًا، وإن كان لا يستعمل ذلك فيه على سبيل الإطلاق.

[امتناع أبي علي وأبي هاشم من وصفه تعالى بأنه لم يزل]

وأما وصفه تعالى بأنه لم يزل فقد امتنع شيخانا منه واعتلّا في ذلك بأن قالا إن ذلك لا يفيد بانفراده دون أن يقرن إليه خبر، فهو بمنزلة قول القائل: إن الله تعالى صار وكان، في أنه لا يفيد دون أن يقرن إليه ما تنعقد الفائدة به متى لم يُرَد بكان الحدوث، لأن ذلك يستحيل عليه، حتى قالا إنه لا يقال: لم يزل الله غير فاعل. ولا يجوز أن يكون خبره إلا إثباتًا أو جاريًا مجرى الإثبات، لأن قول القائل لم يزل نفيٌ للزوال عنه، فإذا كان الخبر نفيًا وجب أن يكون إثباتًا، لأن نفي النفي إثبات، وذلك يُوجِب أن يكون إثباتًا للنفي، وفي ذلك نقض الكلام الأول، لأنه قُصد به إلى نفي الزوال وإثبات ضده وهو الثبات. والخبر إذا كان ناقضًا لما قُصد بالكلام إليه لم يصحّ. فيجب أن يقال: لم يزل الله تعالى موجودًا وقادرًا وعالمًا وحيًّا. وقال غيرهما من أهل اللغة إنه لا يمتنع أن يقال: لم يزل، ويعني بذلك أنه ثابت، لأن نفي الزوال يقتضي الإثبات، فكأن الوصف له بذلك قال إنه مثبت أو ثابت، وذلك صحيح فيه. وعلى هذا الوجه يصحّ أن يقال: لم يزل غير فاعل؛ ويصير كأنه قيل: ثبت غير فاعل، وإن كان قولنا «ثبت» لا يفيد هذا المعنى.

وكل هذه الصفات التي بيَّنَّا أنها تفيد وجوده تجري عليه، جلَّ وعزَّ، فيما لم يزل، ولا يُوجِب إجراؤها عليه التشبيه بسائر مَن يوصف بذلك في الشاهد لما قدّمنا ذكره.

[و ـ] الكلام في سميع وبصير ومُدرِك وما يقارب ذلك من الأوصاف

[وصفه تعالى بأنه سميع بصير وتأويل أبي علي وأبي هاشم لها]

اعلم أنه سبحانه يُوصَف بأنه سميع بصير ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يُدرك المسموع والمبصَر إذا وُجدا. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلى كونه حيًّا وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعًا زائدة على ذلك. وقد كشفنا القول فيه من قبل، فلا وجه لإعادته.

فأما الحدّ الشامل في ذلك فهو ما حصل على حال لاختصاصه بها يصحّ أن يدرك المسموعَ والمبصَرَ إذا لم يكن هناك منع. وهذا الحدّ الشامل لكل سميع وبصير، محدَثًا كان أو قديمًا، لأنه تعالى يصحّ أن يسمع المسموع إذا وُجِدَ، بمعنى أن ذلك لا يستحيل فيه كما يستحيل ممَّن ليس بحيّ. فأما وصفه تعالى بأنه سامع فصحيح، ويراد بذلك أنه أدرك المسموع. وكذلك قولنا مبصِر ورائي ومدرِك.

وقد قال شيخنا أبو علي: إن سميع لا يتعدّى إلى مسموع، فيُوصَف، جلَّ وعزَّ، بذلك فيما لم يزل، وإن سامع يتعدّى إلى مسموع، فلذلك لم يُوصَف به فيما لم يزل. وقال شيخنا أبو هاشم: إنه لا يعتبر بالتعدّي في هذا الباب على الوجه الذي سلكه أهل العربية في التعدّي، لأن عالمًا وعليمًا يستويان في هذا الباب، وإن كان أحدهما بزِنَة فعيل وسميع والآخر بزِنة فاعل وسامع. قال: والصحيح أن يقال إنه إنما لم يُوصَف بذلك فيما لم يزل لأن سامعًا يفيد وجود المسموع في المعنى، من حيث لا يجوز أن يسمع السامع إلا الموجود، ولا يجوز أن يدرِك إلا ما قد وُجد لاستحالة إدراك المعدوم.

وقد بيَّنَّا في باب الرؤية أن المعدوم يستحيل أن يُرى ويُدرَك لأمر يرجع إلى عدمه، وأن الذي يصحّ أن يُدرَك هو الموجود. فلذلك لم نقل في الله تعالى إنه سامع رائي مدرِك مُبصِر فيما لم يزل، إلا أن يُراد برائي ومُبصِر أنه عالِم، فيجري عليه فيما لم يزل على ما قدّمنا القول فيه. فلذلك لا يُوصَف تعالى بأنه سامع إلا عند وجود المسموع وإدراكه له. وقول شيخنا أبي علي إن ذلك بمنزلة قولنا: الله تعالى عالِم بوجود الدنيا في أنه من حيث تعدّى إلى موجود لم يُستعمل فيه فيما لم يزل، وإن وُصِف بأنه عالِم لم يزل مُرسلًا، ولذلك قال: إنه يُوصَف بأنه سامع مُبصِر رائي لنفسه كما يُوصَف بأنه سميع لنفسه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إن الذي شبّهه به لا يصحّ، لأن وصفه تعالى بأنه عالِم بوجود الدنيا يفيد فيه أمرين: أحدهما ما يختصّ به في كونه عالمًا، والثاني وجود المعلوم، فإذا قلنا: إنه عالِم، أفدنا به ما أفدناه بالأول، وإن اختلفت العبارة، وليس كذلك الوصف له بأنه سميع، لأنه يفيد غير ما يفيده وصفه بأنه سامع. ولهذا المعنى قال: إن وصفه بأنه سامع مُدرِك لا يجوز أن يكون للنفس؛ وقد بيَّنَّا من قبل القول في ذلك، فلا وجه لإعادته.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه ناظِر]

فأما وصفه بأنه ناظر فإنه لا يصحّ، لأن هذه اللفظة تستعمل في الشاهد، لا بمعنى الرؤية، لكن بمعنى تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ، ولذلك قلنا إنه لا يقال إنه يقلب حدقته نحو الشيء، ولا يقال إنه ينظر فيه، وإن صحَّ أن يقال إنه ينظر بمعنى الرحمة والإنعام، ولا يقال ينظر بمعنى يفكر.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه شامٌ ذائق]

وأما وصفه، جلَّ وعزَّ، بأنه شامٌ ذائق، فقد بيَّنَّا أنه لا يصحّ عليه، لأنه استُعمل في الشاهد في طريق إدراك الطعوم والأراييح على وجه تحصل معه مُلامسة الحاسّة لمحل الطعم والرائحة، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ، فيجب أن لا يُوصَف بذلك.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه يحسّ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه يحسّ، لأن ذلك يُستعمل فيمن يُدرِك ويعلم بحاسّة، وذلك يستحيل على الله تعالى.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه مُشاهِد]

فأما وصفه بأنه مُشاهِد، من حيث إدراك المُدرَكات فلا يصحّ، لأن ذلك إنما يستعمل فيمن يقابل غيره ويصحّ معنى الحضور والغيبة والقُرْب والبُعْد عليه، وذلك يستحيل عليه، جلّ وعزّ، فلذلك لا يُوصَف إلا على جهة المجاز، ويراد به أنه عالِم بهذه الأمور كعلم المُشاهِد للشيء. وعلى ذلك يقال إنه شاهد كل نجوى، يُراد بذلك أنه عالِم بنجواهم ومقاصدهم. وكل صفة تفيد الإدراك للشيء أو إدراك أمر مخصوص فإنها لا تستعمل فيه، جلّ وعزّ فيما لم يزل، لاستحالة وجود المُدرَكات فيما لم يزل، ومتى وُجِدَت وُصف بأنه رائي لها ومُدرِك. وكل ذلك لا يمنع من أن تكون هذه الصفات من صفات الذات على كِلا المذهبين، وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، يقول فيها إنها غير مُسْتَحقّة للذات ولا لعلة، لا لهذا الوجه، ولكن لِما قدّمنا ذِكره من قبل.

[ز ـ] الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك

[وصفه تعالى بأنه واحد ووصف الإنسان بذلك]

قد بيَّنَّا من قبل أنه تعالى يُوصَف بأنه واحد على الحقيقة، ويُراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعَّض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعُّض. وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد، لأنهم لمّا عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعَّض ويكون جملة من الأسماء وبين ما لا يصحّ ذلك عليه، وصفوا ذلك بأنه واحد ليفرِّقوا بينه وبين الجملة. وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه، فيجب أن يُوصَف بأنه واحد. وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي، وإن كان لفظه لفظ الإثبات؛ ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه، لأن صفات النفي لا تُستحق للنفس ولا للعِلَل. والذي قال شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعلّة، ذكره، والله أعلم، على جهة التقريب، لأنه الذي بنى أصل الكلام في هذا الباب.

فأما وصفهم للإنسان بأنه واحد، فمن الناس مَن يقول إنه توسُّع، لأنه في الحقيقة جملة من الأجزاء. وإنما قيل إنسان واحد بمعنى أنه جملة واحدة، كما قيل ذلك في العشرة إنها عشرة واحدة. والذي قاله شيخنا أبو هاشم في ذلك أن وصفهم للإنسان بأنه إنسان واحد حقيقة، لأنه من حيث كان إنسانًا، وجب أن لا يتجزّأ ولا يتبعَّض. ألا ترى أن هذا الاسم لا يقع على بعضه فحلَّ في الوجه الذي صار إنسانًا محل الواحد في الحقيقة الذي لا بعض له. وعلى كِلا الوجهين يجب وصفه تعالى بأنه واحد على الوجه الذي ذكرناه.

ويُوصَف تعالى بأنه واحد في القِدَم والإلـٰهية إلى سائر ما يستحقه من الصفات النفسية، وهذا عند شيخنا حقيقة. وهذه الصفة ترجع إلى معنى الإثبات، لأنها تفيد ما هو عليه في ذاته من الصفات النفسية.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إن وصف المنفرد بالصفة بأنه واحد فيه حقيقة، ولذلك يقال في سيد القوم إنه واحدهم إذا انفرد بصفات اختصّ بها دونهم. وهذا الوصف، وإن أفاد ما هو عليه، جلّ وعزّ، من الصفات النفسية، فإنه يفيد أنه لا مُشارِك له فيها، وذلك بمنزلة النفي في بابه، وإن لم يكن نفيًا على الحقيقة.

وقد بيّنّا من قبل أن شيخنا أبا علي يصفه تعالى بأنه واحد على وجوه ثلاثة وأنها ترجع إلى القسمين اللذين ذكرناهما.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه فرد وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

ويُوصَف تعالى بأنه فرد، لأن معناه معنى واحد، ولذلك يقال: إن فلانًا فرد عصره، كما يقال: هو واحد عصره. وقد قال شيخنا أبو علي: إنه يُوصَف بأنه فرد منفرد فيما لم يزل، ويعني بذلك أنه لم يزل موجودًا وحده لا موجود معه غيره، وأنه لا شريك له ولا نظير. والأقرب في وصفنا له بأنه فرد منفرد أنه يُستعمل على هذا الوجه، ولا يُراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعّض، ولذلك لا يكاد يستعمل ذلك في الجوهر الواحد. ووصفه تعالى بأنه واحد على كِلا الوجهين يجري عليه فيما لم يزل.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه فذّ]

فأما وصفه، جلّ ثناؤه، بأنه فَذٌّ، فلا يصحّ على الحقيقة، لأن ذلك يُنْبىء عن قلّة الشيء، ولذلك يقال: لا يجيؤنا فلان إلا فذًا، يُراد به قليلًا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه وَتْر]

فأما وصفه بأنه وَتْر، فلا يصحّ على الحقيقة، لأن ذلك لا يفيد كونه واحدًا، وإنما يستعمل لتُفاد به التفرقة بين عدد الشفع والوتر، ويدخل الواحد في جملته كدخول الثلاثة والخمسة. وما يُروَى عن رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، أن الله وتْر يحبّ الوتر، فيجب حمله، إن صحّ، على المجاز، وأن المراد به أنه واحد.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه جزء]

ولا يجوز أن يُوصَف بأنه جزء؛ لأن هذه العبارة تُستعمل في الأصل على جهة الإضافة إلى الكل؛ ولا يصحّ في الحقيقة ذلك إلا على الجواهر التي يأتلف بعضها إلى بعض ويصحّ التجزؤ والانقسام فيها.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه صغير]

ولا يُوصَف تعالى بأنه صغير؛ لأن ذلك إنما يصحّ بأن يكبر بانضمام غيره إليه. ولهذا لا تُستعمل هذه اللفظة في الأعراض على الحقيقة. فلا يجب، إذا صحَّ وصفه بأنه كبير على الحقيقة على ما قدّمناه، أن يصحّ أن يُوصَف بأنه صغير؛ لأن قولنا كبير قد يُستعمل على وجهين: أحدهما يقتضي الصغير، وذلك يصحّ فيه تعالى، والآخر بمعنى السيد، ولذلك يصحّ فيه تعالى.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه شاذ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه شاذ، لأن استعمال ذلك في الواحد مجاز، ولذلك لا يطّرد فيه. وإنما يُوصَف المنفرد عند القوم في بعض الأحكام أنه شذَّ عنهم على سبيل المجاز؛ فلذلك لا يصحّ أن يُستعمل فيه تعالى.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه وحيد]

ويُوصَف بأنه وحيد؛ لأن معناه معنى واحد. ومتى قيل في الواحد إنه وحيد بمعنى أنه لا عشيرة له. فذلك مجاز على جهة التشبيه.

[ح ـ] الكلام في وصفه سبحانه وتعالى بأنه غنيٌّ

[يصحّ وصفه تعالى بأنه غنيّ]

قد بيَّنَّا من قبل أنه يُوصَف، جلَّ وعزَّ، بأنه غني، وبيَّنَّا أن حقيقة هذه الصفة نفي الحاجة عمّن اختصّ بحال معها يصحّ الغنى والحاجة؛ وبيَّنَّا أن الجمادات لا يصحّ استعمال هذه اللفظة فيها، من حيث لم تكن بالحال التي معها يصحّ الغِنى والحاجة، وذكرنا فيه جملة تُغني عن الإعادة. فيجب أن يُوصَف تعالى بأنه غنيٌّ على الحقيقة فيما لم يزل ولا يزال. وإنما يقال غنيٌّ عن الأشياء، وإن كانت اللفظة تفيد النفي الذي لا يصحّ معنى التعلّق فيه، من حيث ثبت أن المُحتاج يحتاج إلى غيره من المعاني التي يلتذّ بها أو تؤدّيه إلى ذلك. فلما كان كونه غنيًا يفيد نفي ما تقتضي الحاجة إثباته، لم يمتنع أن يتعدّى كتعدّي الحاجة، فصار في هذا الوجه بمنزلة الإثبات. وعلى هذا الوجه يقال في العاجز إنه عاجز عن كيت وكيت، من حيث كانت القدرة تتعلق بالغير، فأجرى العجز في هذا الوجه مجراه، وإن لم يُثبت ذلك معنى على الحقيقة.

[لا يُوصَف تعالى بكل صفة تقتضي معنى الحاجة]

ولا يُوصَف تعالى بكل صفة تقتضي معنى الحاجة، لأن كونه غنيًا يمنع من ذلك، ولذلك لم يُوصَف بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويغتمّ ويشفق إلى ما شاكله، لأن كل ذلك يقتضي جواز اللذّة والألم عليه، وقد بيَّنَّا استحالتهما عليه، جلَّ وعزَّ.

[ما رُوِيَ عن النبي ﷺ إنه قال:
«إن الله لأفرح بتوبة عبده من الواجد ضالَّته». فهو من أخبار الآحاد]

فأما ما رُوِيَ عنه، عليه السلام، أنه قال: «**إن الله لأفرح بتوبة عبده من الواجد ضالّته**»[١]، فهو من أخبار الآحاد التي ليست بمشهورة، وإن صحَّ فالمراد به المحبة والإرادة؛ لأنه تعالى يريد توبة العبد ويحبّها، فكأنه قال: إن توبة العبد أحبّ إلى الله من محبة صاحب الضالَّة وجود ضالّته.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه غيور، وتأويل حديث نبوي]

ولا يُوصَف، جلَّ وعزَّ، في الحقيقة بأنه غيور؛ لأن ذلك إنما يصحّ على مَن تجوز عليه اللذّة فيغار على مَن يشتهيه ويلتذّ به ويكره مشاركة غيره له فيه؛ وذلك يستحيل عليه تعالى. وما يُروَى عنه، عليه السلام، أنه قال: «**إن الله تعالى غيور يحبّ كلَّ غيور**»[٢]، فإن صحَّ فالمراد به أنه يكره الفُجُور والمعصية ككراهة الغيور ذلك فيمن يختصّ بمحبته من امرأة أو غيرها.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه شجاع]

ولا يُوصَف بأنه شجاع، لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره والأمور المُخَوِّفة، وذلك يستحيل فِعله؛ فلذلك لا يُقال ذلك فيه.

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٤١٥) من حديث ابن مسعود، بلفظ: «لله أفرح بتوبة عبده من رجل ضلَّت له راحِلَته بدويّة مهلكة عليها طعامه وشرابه، فطلبها، حتى إذا بلغ الجهد قال: أرجع موضع رَحْلي فأموت فيه. فرجع فقام، فإذا راحلته عند رأسه عليها طعامه وشرابه».

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن في الصّحاح ما يشير إلى غيرة الله تعالى.

[ط ـ] الكلام في جملة من الأسماء التي تجري عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك

[يصحّ وصفه تعالى بأنه شيء]

اعلم أنه، جلّ وعزّ، يُوصَف بأنه شيء، من حيث صحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه. وقد سمّى نفسه بذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ﴾ [الأنعام: الآية ١٩]، وبقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: الآية ٨٨]. وإنما وصفناه بذلك؛ لأن قولنا شيء يقع على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه؛ ولذلك تُسمَّى به الأشياء على اختلافها واختلاف أوصافها وأجناسها، ولو كان لقبًا يختصّ شيئًا معيّنًا، لوجب أن يُخَصّ به دون غيره. ولو أفاد جنسًا أو صفةً لوجب أن يختصّ به دون غيره. وفي علمنا ببُطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه.

[شُبهة على وصفه تعالى بأنه شيء، ومقالات أبي علي الجبائي وأبي هاشم وأبي عبد الله في ذلك]

فإن قيل: قد ادّعيتم في جملة هذا الكلام أشياء: منها أن هذا الاسم ليس بلقب، ومنها أنه لا يفيد جنسًا من جنس ولا صفة من صفة، ومنها أنه يقع على كل معلوم مُخْبَرٍ عنه، فدُلّوا على ذلك أجمع ليتمّ لكم ما ذكرتموه. وكيف يصحّ أن تَدعوا أنه ليس بلقب ومن قولكم أنه لا يفيد في الحقيقة فيما يجري عليه أنه يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، وما لا يفيد لا يُستعمل في الله تعالى على الحقيقة على ما قدّمتموه من أن أسماء الألقاب لا تصحّ فيه، جلّ وعزّ؟ وإذا كان هذا الاسم يقع على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، فكيف يقال إنه لا يفيد؟ ولو صحّ القول فيه بأنه لا يفيد وإن كان هذه حاله، لصحّ في سائر

الأسماء أنها لا تفيد؟ وهلَّا قلتم إن هذا الاسم يفيد التفرقة بين ما يتعلق العلمُ به من الذوات وبين ما لا يتعلق به العلم مما يختصّ الذوات من الأحوال، فيكون مفيدًا على هذا الوجه؟ قيل له: إن هذا الاسم عند شيوخنا، وإن كان يجري على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه فإنه لا يفيد ذلك فيه. ولا يمتنع أن لا يقع الاسم إلا على ما يختصّ بصفة، وإن لم يوضع ليفيده، لأن قولنا جسم لا يقع إلا على الجوهر، وإن كان لا يفيد ذلك فيها، وقولنا زيد لا يقع إلا على موجود، ولا يفيد ذلك فيه. وإنما قلنا إنه لا يفيد ذلك، لأن قول القائل: رأيت شيئًا، ورأيتُ، في الفائدة سواء، ولأنه لو قال قائل: رأيت شيئًا، لم يَفِد ما يفيده قولنا: رأيت سوادًا معلومًا، فلذلك قلنا: إنه يقع على كل ما يصحّ أن يُعلَم، وإن كان لا يفيد ذلك فيه. إلا أنه، وإن كان لا يفيد ذلك، فمن حيث يقع على كل ما هذه حاله، صار كأنه مفيد فلذلك وصفنا الله، جلَّ وعزَّ، به. ولا يمتنع أن يُقال إنه في حُكم اللقب، وإن لم يكن لقبًا، لأن اللقب هو ما عيّن الملقَّب وخصَّصه ليقع به التعريف الجاري مجرى التخصيص بالإشارة، وذلك لا يصحّ في قولنا شيء، فمن هذا الوجه لم يكن لقبًا، وإن كان في حكمه في أنه لا يفيد. وقد بيَّنَّا ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم من أنه، وإن كان لا يفيد، فهو مُخالف للقب، لأنه لا يفيد لأمر يرجع إلى مُسَمَّاه، لا إليه، ولذلك يصحّ نقله مع بقاء اللغة، ففارق اللقب وصار في حكم المُفيد، فلذلك أجرى عليه، جلَّ وعزَّ. وقد بيَّنَّا ما يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وأنه يقول: إن الواجب أن يُقال: إنما أجريناه عليه تعالى سمعًا من جهة المصلحة، وإلا فمن جهة العقل يجب أن يكون كالألقاب في امتناع إجرائه عليه سبحانه، من حيث عُلِم أنه لا يفيد. وقد بيَّنَّا ما عندنا فيه. وأما شيخنا أبو علي فقد قال: إنه يجب أن يسمى بذلك؛ لأنه لو لم يُسَمَّ به، لوجب أن يقال: إنه لا شيء، لأنه ليس بين قولنا شيء ولا شيء منزلة، وهذا يُوجِب نفيه. فإذا بطل ذلك وجب أن يُقال إنه شيء من حيث كان ثابتًا.

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم فساد هذا الكلام بأن قال: إن قولنا «شيء» ليس بإثبات؛ لأنه يقع على المعدوم كوقوعه على الموجود؛ فليس بأنه يقال، وحاله هذه، إنه إثبات بأولى من أن يقال إنه نفي؛ فلقائل أن يقول إنه تعالى لا يسمى

بذلك، وإن كان مُثبتًا، فليس في نفي الاسم نفيه، كما ليس في إثباته. وبيَّن أيضًا أن قولنا: «لا شيء» لا يفيد دون أن يقرن بغيره، فيقال: لا شيء محدَثًا، ولا شيء جسمًا أو مذكورًا. وبيَّن أنه يصحّ أن يقال: إنه جلَّ وعزَّ، لا شيءٌ جسمٌ ولا شيءٌ محدَثٌ، فتُنفى بذلك عنه الجسمية والحدوث.

وأما القول بأنه لا شيء بانفراده فإنه لا يصحّ. وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: الآية ٩] فإنما أفاد، لأن في الكلام حُذف ولم تَكُ شيئًا مذكورًا أو بيّنًا، لأن مخرج الكلام الامتنان عليه، فلا يصحّ أن يُراد به إلا ما قلناه، فوجب أن يكون، جلَّ وعزَّ، إنما يُوصَف بأنه شيءٌ، من حيث صحَّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه على ما قلناه.

وإنما قلنا إنه لا يفيد جنسًا من جنس، أو صفة من صفة لأنه يقع على الأشياء على اختلاف أجناسها وأوصافها إذا اشتركت في أنه يصحّ أن تُعلَم وأن يُخبَر عنها؛ فيجب أن تكون جاريةً على كل ذلك من غير أن تفيد الجنس أو الصفة.

فإن قيل: هلَّا قلتم إنه يفيد الحدوث أو الوجود، فلا يجري إلا على الحوادث فقط أو على الموجود دون المعدوم؟ قيل له: لأن أهل اللغة قد أجروا ذلك على الأمور المُشاهَدَة، وإن كان فيهم مَن يخطر بباله حدوثها أو اعتقد قِدَمها، ولذلك يبطل القول بأنه يفيد الحدوث. وبعد، فقد ثبت استعمال ذلك فيه تعالى، وإن كان قديمًا، وثبت أن مَن اعتقد في الأجسام القِدَمَ فقد وصفها بأنها أشياء، وذلك يُبطِل هذا القول. على أنه، جلَّ وعزَّ، قد وصف المعدوم بأنه شيء بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠]. وقد ثبت عن أهل اللغة تسميتُهم المعدوم بشيء، وذلك يُسقِط هذ القول.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: قد صحَّ أن القائل يقول: علمتُ شيئًا موجودًا وعلمتُ شيئًا معدومًا، ولو كان هذا الاسم يختص الموجود، لوجب أن يكون قول القائل: «علمتُ شيئًا معدومًا» متناقضًا، فإذا بطل ذلك عُلِم أنه يجري على

المعدوم والموجود جميعًا وليس لأحد أن يقول: إن قولهم «علمت شيئًا معدومًا» مجاز، لأنه لا فَصْل بين هذا القول وبين قول مَن قال: إن قولهم «علمتُ شيئًا موجودًا» مجاز، لأنهم يستعملون ذلك في الأمرين سواء؛ ولذلك لا يُستَفاد بقول القائل: «علمتُ شيئًا» أن الذي علمه موجود أو معدوم. فصَّح بذلك أن هذه اللفظة لا تفيد جنسًا ولا صفة، وأنها تجري على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، فيجب أن يُسمَّى تعالى بذلك.

[سؤال موجّه إلى أبي عبد الله]

وقد سُئِل شيخنا أبو عبد الله عن هذه اللفظة، هل يقال فيها إن لها حدًّا وحقيقة؟ فامتنع من ذلك وأجراها مجرى اللقب، وقال: إن الحقيقة إنما تصحّ في الأسماء التي تبيِّن مُسَمَّاه من غيره بما تفيده، وذلك لا يصحّ في قولنا شيء.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه ذات]

ويُوصَف تعالى بأنه ذات، لأن الغرض بذلك بتعارف المتكلّمين أنه مما يصحّ أن يختصّ بصفات تبين من غيره. وقد ثبت أن هذه حال القديم تعالى، فيجب جواز ذلك فيه، وإن كان لفظة ذات في الأصل تُستعمل مضافًا لا مطلقًا، ولذلك نقول: إنه عالِمٌ لذاته، وإن ذاته ذاتٌ عالِمةٌ قادرةٌ حيّةٌ.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه معنى وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

ولا يُوصَف بأنه معنى. قال شيخنا أبو علي: لأن المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد، ولذلك يقال: إن معنى هذا الكلام كيت وكيت، وإن معناي بهذا الخطاب كذا كذا، ويقول القائل لصاحبه: ما معناك في هذا الكلام؟ ويقال: إنه، جلّ وعزّ، معنيّ بالتشديد، لأنه المقصود بالكلام والإخبار، فيصحّ ذلك فيه.

وقد تعارف المتكلّمون استعمال هذه اللفظة في العِلل، فيقولون: إن المتحرّك متحرّكٌ لمعنى، ويقيمونه مقام قولهم: إنه متحرّك لعلّة. فعلى هذا الوجه، لا يُستعمل فيه تعالى أيضًا.

وربما يقال في الشيء المُثبَت: إنه معنى؛ كما نقول: إن التأليف معنى. فعلى هذا الوجه يجب أن يقال فيه تعالى: إنه معنى. لكن ذلك إنما يُستعمل في هذا الوجه على هذا المجاز والتشبيه بالمقصد؛ لأن ما يصحّ أن يقصد إليه أُجرِي عليه الاسم الذي يتعلق بالقصد؛ فلذلك لا يستعمل فيه. جلَّ وعزَّ.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه نفس]

فأما وصفه، جلَّ وعزَّ، بأنه نفس فلا يصحّ؛ لأن حقيقة ذلك إنما تصحّ في أجسام مخصوصة، أو يستعمل ذلك على سبيل الإضافة في ذوات الأشياء؛ فلذلك لم يستعمل فيه، جلَّ ذكره، مطلقًا، وإن ساغ عندنا أن يقال فيه، جلَّ وعزَّ، عالم لنفسه، لأنه لا إيهام فيه على وجه.

وأما قولنا غير فإنه لا يستعمل فيه إلا على وجه الإضافة إذا زال الإيهام عنه. وكذلك قولنا وجه. ويوصف تعالى بأنه غير الأشياء، ويُراد بذلك أنه يختصّ بصفات دونها أو يصحّ ذلك فيه دونها؛ لأن هذا معنى الغيرية وإن كان من جهة اللفظ إنما قال إنه غير، متى أختصّ بذكر دون ما قيل إنه غيرٌ له؛ لأن كل شيئين ذُكِرا بذِكرَيْن، فلا فرق بين القول بأن أحدهما ليس هو الآخر وبين القول بأنه غيرُه.

وعند شيخنا أبي علي، أنه غيرٌ لغيره لنفسه، ويقول: إن صفات النفي تستحق للنفس. وعند شيخنا أبي هاشم إنه غير الأشياء؛ ولا يقال ذلك لأنه نفي، وإن كان يصفه بذلك، جلَّ وعزَّ، فيما لم يزل ولا يزال. وقد بيَّنَّا القول في ذلك وذكرنا أن الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم وأن الكلام بينهما في التحقيق خلاف في عبارة؛ فلا طائل في إعادته.

[يصحّ وصفه تعالى بكل صفة تجري مجرى الاشتقاق من علم العالِم به]

ويُوصَف تعالى بكل صفة تجري مجرى الاشتقاق من علم العالِم به، فلذلك يقال: إنه معلوم مذكور مُخبر عنه. ولذلك قال شيخنا أبو علي: إنه يقال

إنه تعالى موجود فيما لم يزل، بمعنى معلوم؛ لأنه، جلَّ ثناؤه، عالم بنفسه، فهو موجود من هذا الوجه. ولا يقال: إنه مذكور فيما لم يزل؛ أو مُخبَر عنه لاستحالة وجود الكلام والخبر من غيره ومنه فيما لم يزل، وإنما يوصَف بذلك عند وجود الكلام منه أو من غيره، وإن صحَّ أن يقال: إنه معلوم فيما لم يزل، لأنه سبحانه عالم بذاته.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه حَسَنٌ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه حَسَنٌ لأن هذه اللفظة تُستعمل على وجهين:

أحدهما: في الحَسَن الذي يُستجلى من جهة المنظر وغيره كالصورة الحسنة.

والثاني: يراد به أنه حادث لا يُستحق به الذّم، فصلًا بينه وبين القبيح الذي يصحّ استحقاق الذّم به، وكِلا الوجهين يستحيل عليه تعالى. وإنما يقال: إنه مُحسِن، إذا فعل الأفعال الحسنة أو الإحسان.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه كامل تامّ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه كامل تامّ، لأن الكامل هو مَن تمَّت خِصالُه وأبعاضُه، فيقال عند ذلك إنه كامل في خصالِه أو في أبعاضه، ويقال إنه ناقص فيهما إذا قصر حاله عن حال غيره، وذلك يستحيل فيه تعالى، ولذلك لا يقال إنه تام أو وافر.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه قدّوس]

ويُوصَف تعالى بأنه قدّوس، ويُراد به مُنَزَّه عمّا جاز على عباده من اتخاذ الصاحبة والولد وعمّا يُنسَب إليه من العيب الذي يجب تنزيهه عنه.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه مُهَيمِنٌ]

ويُوصَف تعالى بأنه مُهَيْمِنٌ، وهو الشهيد. قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: الآية ٤٨]، أي شاهِدًا عليه. وقيل: إنه بمعنى أمين عليه. وقالوا: مُهَيْمِنٌ مبني على

أمين، كما بُنِي نظير ومنتظر من منظار. قال الطرمَّاح:

كبزغ البيطر الثقف رهص الكوادن(١)

وقال النابغة:

طعن المبيطر إذ يشفي من العضدِ

والأصل كان مؤيمن ثم قُلِبَت الهمزة هاء لقُرب مخرجيهما، كما قُلِبَت في أرقت الماء، فيقال هرقت، وقالوا: ماء مهراق والأصل فيه ماراق. وقالوا: أيهات وهيهات، واناك وهناك، فأبدلوا من الهمزة هاء. وأنشد الأخفش:

فهياك والأمر الذي إن توسّعت موارده ضاقت عليك مصادره(٢)

وأمين اسم من أسماء الله سبحانه. وقال العباس، رضي الله عنه، في النبي ﷺ:

حتى احتوى بيتك المهيمن من خندف علياء تحتها النطق(٣)

أراد حتى احتويت يا مهيمن من خندف عليا فأقام البيت مقامه.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه سُبُوح]

ويُوصَف، جلَّ ثناؤه، بأنه سُبُّوح؛ ومعناه أنه مُنَزَّه عن اتخاذ الصاحبة والأولاد وعن فِعْل القبائح.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه فوق الأشياء]

وأما وصفه، جلَّ ذِكره، بأنه فوق الأشياء فيصحّ على طريق التقييد، بأن يقال: فوقهم في القدرة والعلم والحكمة، فأما على الإطلاق، فلا يصحّ فيه؛ لأنه يُنبىء عن الارتفاع في المكان والمحاذاة، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ.

---

(١) البيت في ديوان الطرماح، وروايته كاملًا:

يساقطها تترى بكلّ خميلة كطعن البيطر الثقف رهص الكوادن

(٢) البيت للطفيل الغنوي في ديوانه. وفيه: «تراحبت» بدل «توسَّعت».

(٣) البيت في أخبار أبي القاسم الزجاجي ص ١٠٣؛ وفي أمالي الزجَّاجي ص ٧٧؛ والحماسة المغربية للجراوي ص ٨؛ وحماسة الظرفاء للزوزني ص ٢١٨.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه قريب من الخلق وتأويل الجبائي لذلك]

فأما وصفه تعالى بأنه قريب من الخلق على الحقيقة، فلا يصحّ، لأن القُرْب والبُعْد إنما يجوز على الأجسام، ويصحّ ذلك على جهة المجاز، من حيث كان عالِمًا بنا وبأعمالنا لعلم القريب بما لا حجاب بينه وبينه وبقُرب العباد إلى الله بالطاعات، مجاز؛ لأن المراد بذلك طلب المنزلة عنده، ولا يُراد به طلب القُرْب منه.

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن الله تعالى لا يُوصَف بأنه حق على الحقيقة، لأن ذلك عبارة عن الأمر الحادث الذي ينفصل به من الباطل، ويتعالى عن ذلك. وتأوّل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحجَ: الآية ٦]، على أن المراد به أن عبادة الله هو الحق وعبادة غيره هو الباطل. ويجوز أن يُعنَى به أنه هو الباقي المُحيي المُميت المعاقب، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابًا ولا عقابًا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه لطيف]

ولا يُوصَف تعالى بأنه لطيف، لأن حقيقة ذلك إنما تصحّ فيما يجوز عليه اللطافة والكثافة من الأجسام والجواهر، والله يتعالى عن ذلك. ويجوز أن يقال مفيدًا أنه لطيف التدبير والصّنع.

[لا يصحّ وصفه بأنه رفيق]

وقال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لا يُوصَف بأنه رفيق، لأن الرِّفق هو الاحتيال للأمور والتوصّل إلى ذلك؛ ويستحيل ذلك على الله سبحانه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه جميل نبيل]

ولا يُوصَف تعالى بأنه جميل نبيل لمثل ما له، قلنا إنه لا يُوصف بأنه حسن.

[لا يصحّ وصفه بأنه يضحك]

ولا يُوصَف بأنه يضحك، لأن الضحك هو تفتّح وإشراق يحصلان في الوجه على بعض الوجوه، وذلك لا يصحّ على الله، تقدّس اسمه، ولذلك قالوا: تضحك الأرض من بكاء السماء، إذا تفتحت بالنبات، وإن جاز أن يقال: أضحَك غيره.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه يعجب]

ولا يُوصَف، جلَّ وعزَّ، بأنه يعجب، لأن ذلك إنما يصحّ فيمن علم شيئًا لم يعلمه عند ذلك التعجّب، وذلك يستحيل عليه، عزَّ اسمُه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه يشبه الأشياء]

ولا يُوصَف تعالى بأنه يشبه الأشياء، لأن الاشتباه بين الشيئين إنما يكون بالاشتراك في صفة النفس، فكل لفظة تفيد هذا الوجه إما لفظًا أو معنى، فيجب أن لا تستعمل فيه وأن لا يقال إنه يشبه الأشياء في الحقيقة. ومتى قيد على وجه يزول به الإيهام، نحو القول بأنه يشبه الأشياء في أنه موجود وليس بمعدوم، ولا يشبهها في أنه قديم وهي محدثة، صحَّ. وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن الاشتباه يقع بين شيئين على الوجه الذي ذكرناه وبمعنى الاشتباه في المنظر والمجسّ، وذلك لا يصحّ فيه، جلَّ وعزَّ، فلذلك لا يُقال فيه هذا القول.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه طاهر على رأي أبي علي الجبائي]

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: يُوصَف بأنه طاهر، ويُراد به أنه مُنَزَّه عن الأفعال القبيحة وما يجوز على خلقه من صفات النقص، وإن كان لا يصحّ أن يُوصَف به على غير هذا الوجه.

[لا يصحّ وصفه بأنه نظيف]

ولا يُوصَف بأنه نظيف، لأن ذلك مأخوذ من إزالة الدَّرَن والغسل، وذلك لا يصحّ فيه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه ذخر]

ولا يُوصَف تعالى بأنه ذخر، لأن ذلك إنما يستعمل حقيقة فيما يستند إليه.

وهذه الجملة قد كشفت لك عمّا يصحّ أن يجري عليه تعالى من الصفات لذاته ولما هو عليه في ذاته من صفات التوحيد وما شاكله. وجملة ما ذكرناه ينقسم إلى قسمين: أحدهما يفيد ما يختصّ به من الأحوال، نحو كونه عالمًا قادرًا، والآخر يفيد نفي ما يستحيل عليه من الأوصاف، نحو كونه غنيًا واحدًا. وينقسم من وجه آخر على قسمين: أحدهما يجري عليه فيما لم يزل، لأنه لا يفيد في اللفظ ولا في المعنى وجود غيره، ومنه ما لا يجري عليه فيما لم يزل، لإفادته وجود غيره. وينقسم من وجه آخر: ففيه ما يفيد حالًا هو عليه، وفيه ما يفيد ما يجري مجرى الاشتقاق، نحو وصفنا له بأنه معلوم إلى ما شاكله.

فأما الكلام في صفات الأفعال وما يجري مجراها مما يفيد نفي فعل مخصوص وفي وقت مخصوص وما يجري عليه على سبيل اشتقاق من فعل له أو فعل للعبد، فسوف نذكره في آخر الكلام في العدل، لأن الكلام في المعاني يجب أن يُقَدَّم على الكلام في الأسماء.

تمَّ الكلام في التوحيد

ويتلوه الكلام في العدل

والحمد لله ربّ العالمين وصلواتُه وطيبُ سلامه على محمد وآله الطاهرين

فهرس المحتويات

ب ـ الكلام على المجوس

ج ـ الكلام على النصارى

د ـ الكلام على الصابئين

هـ ـ الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

الباب الثاني: أسماء الله تعالى

أ ـ الكلام في ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته وما يدخل فيه من الفصول

ب ـ الكلام في ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك

ج ـ الكلام في وصف الله تعالى بأنه عالِم وسائر ما شاكله من الصفات

د ـ الكلام فيما يفيد كونه حيًا من الأسماء والصفات

هـ ـ الكلام في وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكله من الأسماء والأوصاف

و ـ الكلام في سميع وبصير ومُدرِك وما يقارب ذلك من الأوصاف

ز ـ الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك

ح ـ الكلام في وصفه سبحانه وتعالى بأنه غنيٌّ

ط ـ الكلام في جملة من الأسماء التي تجري عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك